ULAMA & POLITIK

Analisis Fatwa & Peran Politik Majelis Ulama Indonesia (MUI) Era reformasi

AHMAD FAJRI

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

ULAMA & POLITIK

Analisis Fatwa dan Peran Politik Majelis Ulama Indonesia (MUI) Era Reformasi

Ahmad Fajri

Talenta
Pustaka Indonesia

ULAMA & POLITIK

Analisis Fatwa dan Peran Politik
Majelis Ulama Indonesia (MUI) Era Reformasi

Penulis : Ahmad Fajri
Penyunting : Tim Talenta
Perancang Sampul : Tim Talenta
Penata Letak : Tim Talenta

Hak cipta pada penulis dilindungi undang-undang

Cetakan I : 2014
ISBN : 9786029864151

Diterbitkan oleh : Penerbit Talenta Pustaka Indonesia
Perumahan Mutiara Elok
Blok D/8 Jl. Pesantren, Kreo Selatan,Larangan, Kota Tangerang, Banten 15156

© Hak Cipta dilindungi oleh undang-undang
Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku penerbitan ini dalam bentuk apapun tanpa izin tertulis dari **PENERBIT Talenta Pustaka Indonesia**

Sanksi Pelanggaran Pasal 72:
Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002
Tentang Hak Cipta

1. Barangsiapa dengan sengaja melanggar dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 Ayat (1)atau Pasal 49 Ayat (1) dan Ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).

2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait sebagai dimaksud pada Ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

PENGANTAR PENULIS

Bismillāh alhamdulillāh, syukur ke *dzāt ilāhi rabbi,* Allah Swt; penguasa tunggal kerajaan langit dan bumi yang kekuasaan-Nya tiada berujung tiada pula bertepi. Shalawat serta salam-Nya, semoga senantiasa tercurahkan ke sang paduka alam; baginda Rasulillah Muhammad Saw.

Buku ini pada mulanya adalah sebuah naskah tesis yang penulis susun ketika kuliah (S-2) di Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta; di bawah bimbingan Prof. Dr. Sukron Kamil, MA ketika itu; serta Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA selaku penguji; dan juga Prof. Dr. Amsal Bakhtiar, MA; serta Prof. Dr. Khuzaemah, MA.

Mewacanakan dan/atau merumuskan tentang bagaimana konsep Islam dan Tata Negara; menentukan polarisasi hubungan ideal antara ulama dan politik misalnya, tentu saja bukan hal yang mudah. Karenanya, menjadi signifikan untuk kemudian diteliti; menjadi objek diskusi kalangan intelektual. Selain itu, hal ini pun dianggap penting karena harus diakui, bahwa keterlibatan ulama dalam kancah perpolitikan di berbagai negara, sejatinya memang selalu saja mampu memberikan pengaruh kuat dalam perpolitikan global.

Dalam konteks perpolitikan di Indonesia misalnya, sulit untuk dibantah, bahwa peran ulama sangatlah vital dalam proses lahirnya bangsa ini. Faktor ini pula di antaranya yang kemudian perlu menjadi landasan kritis ketika mengkaji tentang bagaimana idealnya pola kontribusi kalangan ulama diperjuangkan, secara sadar, sistematis serta berkesinambungan; baik melalui organisasi politik, maupun melalui organisasi sosial kemasyarakatan seperti lembaga Majelis Ulama Indonesia (MUI) misalnya.

MUI yang selama ini dipandang sebagai satu-satunya ormas yang menyediakan jaringan kelembagaan ulama dan/atau cendikiawan secara solid, meski banyak kalangan yang kemudian juga menilai, bahwa peran MUI di era Orde Baru sangat tampak berada di bawah kekuasaan rezim penguasa; sering terkooptasi oleh kepentingan kekuasaan, sehingga dianggap tidak lebih hanya sekedar "terompet" bagi penguasa dalam melegitimasi berbagai produk kebijakan pemerintah, benarkah saat ini telah terseret sedemikian jauh dalam pusaran ranah politik praktis, sehingga melemahkan hakikat peran serta fungsi ulama itu sendiri.

Ataukah sebaliknya, bahwa MUI justru saat ini tampak semakin mampu memposisikan dirinya karena telah berhasil untuk tidak selalu ber-hegemoni dengan pemerintah ketika merespon berbagai masalah keagamaan yang berkenaan dengan ranah politik khususnya.

Karenanya, dari berbagai asumsi tersebut, penting untuk dilakukannya penelitian secara lebih komprehensif; terutama dari sisi obyektifitasnya, apakah MUI layak dikatakan telah berhasil mengartikulasikan kepentingan umat (Islam), ataukah justru akan dinilai, bahwa MUI telah terlalu jauh melakukan intervensi dalam aktivitas politik umat (Islam), bahkan cenderung mempolitisasi agama untuk tujuan-tujuan politis.

Melalui ketelitian khusus serta tidak cukup hanya sekedar membaca teori; dari berbagai literatur yang ada, buku ini secara umum memberikan gambaran sekaligus menelusurinya untuk kemudian mengemukakan beberapa bukti-bukti temuan yang dihasilkan; yakni mengenai bagaimanakah hubungan ulama dan politik yang terjadi selama ini di Indonesia, serta bagaimanakah orientasi fatwa dan peran MUI di era reformasi sekarang ini khususnya.

Selanjutnya, sebagai pengantar penulis dalam tulisan ini, penulis mengucapkan terima kasih kepada semua pihak atas dedikasi serta dukungan yang telah diberikan, sehingga buku ini dapat terselesaikan dengan baik, meski tentunya akan masih terdapat banyak kekurangan di sana-sini dan semoga lebih sempurna di masa depan.

Kepada Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta; serta khususnya kepada Direktur Sekolah Pascasarjana (Sps-UIN) Jakarta; & para Deputi/Wakil Direktur; penulis ucapkan terima kasih karena telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk dapat mengikuti perkuliahan dan menyelesaikan studi di lembaga yang kita banggakan ini.

Terima kasih penulis juga kepada segenap para dosen Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta yang telah memperkenalkan banyak teori dan juga perspektif, serta berhasil *mem-provokasi* penulis untuk terus berpikir *progresif,* yakni di antaranya beberapa saja yang dapat penulis sebutkan di sini karena keterbatasan ruang; Prof. Dr. Bahtiar Effendy, MA; Prof. Dr. Masykuri Abdillah; Prof. Dr. M. Atho Mudzhar, MSPD; Dr. Ali Munhanif, MA; Prof. Dr. M. Amin Suma, SH,. MA; Prof. Dr.

Amany, MA; Prof. Dr. Bambang Pranowo, MA; Dr. Fuad Jabali, MA; Prof. Dr. Yunasril Ali, MA; Prof. Dr. Ahmad Rodoni, MA; serta Prof. Dr. Said Agil Husein al-Munawwar, MA.

Selain itu, kepada para *nara-sumber* yang telah berkenan meluangkan waktunya untuk bersedia diwawancarai, memberikan banyak perspektif; baik berupa informasi maupun data kepada penulis mengenai hal-hal yang berkaitan dengan penulisan tesis ini; terutama khusus kepada lembaga Majelis Ulama Indonesia (MUI), penulis ucapkan pula terima kasih.

Kepada semua guru & dosen yang telah menghantarkan penulis sehingga dapat terus menempuh jenjang pendidikan yang lebih tinggi lagi; sejak dari sekolah dasar, yakni di SD Negeri Kreo I Kota Tangerang, SMP Taruna Jaya Jakarta, SMA Negeri I Cikalongwetan Bandung, hingga Perguruan Tinggi di Fakultas Hukum 'UNINUS' (Universitas Islam Nusantara) Bandung, juga tentunya kepada tuan-tuan guru/para kyai yang tidak hanya telah berhasil menumbuhkan semangat intelektual agama kepada penulis, tetapi juga menanamkan jiwa spiritual, yakni ketika *'mondok'* khususnya; di Pondok Pesantren al-Alim 'Tanjungbaru' Cikalongwetan Bandung, Pesantren Riyadhul Ulum Wadda'wah 'Condong' Tasikmalaya, & Ma'had Aly Pondok Pesantren al-Munawwir 'Krapyak' Jokja, yakni di antaranya beberapa saja yang dapat penulis sebutkan di sini; Alm-KH. Saeful Muhadzab (w. 2003); Prof. Dr. KH. Nurwadjah Ahmad EQ, MA; Alm-KH. Zainal Munawwir (w. 2014); Alm-Ajengan Ma'mun (w. 2014); serta Dr. KH. Abd. Muhith, MA; Terima kasih untuk semuanya dan semoga Allah menempatkan kita pada derajat yang mulia.

Atas segala apa yang telah diberikan selama ini, terutama rasa kasih dan sayang terhadap Ananda, dan juga kesempatan serta kepercayaan kepada penulis untuk menata masa depan yang lebih baik bersama istri tercinta Aida Ahmad & Sang buah hati Hana Imtiyaz, penulis ucapkan rasa terima kasih yang tulus serta ungkapan bakti yang setinggi-tingginya kepada *khusus* kedua orang tua penulis, KH. Syarifuddin Sulhi & Hj. Masronih, serta kepada Ayah & Ibu mertua penulis, KH. Abd. Qodir Jaelani & Hj. Lailah Badriah. Semoga keluarga besar kita selalu diridhai & diberkahi Allah Swt, *amīn ya rabb al-'Ālamīn.*

Akhirnya, penulis berharap tulisan ini dapat memberikan manfaat serta menjadi investasi berharga bagi penulis khususnya.

Tegur sapa dan juga kritik dari para pembaca adalah hal yang dinantikan guna penyempurnaan tulisan ini di masa mendatang.

Karena, meskipun harus diakui bahwa era reformasi telah berhasil membawa Indonesia menjadi negara muslim demokratis, tetapi faktanya, bahwa hingga hari ini, terlalu banyak hal dari pesan reformasi yang justru masih tampak semakin jauh dari realitas.

Jakarta, Juli 2014 M/Ramadhan 1435 H

Ahmad Fajri

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi

Transliterasi dalam penulisan ini menggunakan Pedoman Transliterasi Arab-Latin Ala-LC Romamanization Tables sebagaimana digunakan oleh the Institute of Islamic Studies, McGill University

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sh	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	ṣ	=	ص	l	=	ل
ḥ	=	ح	ḍ	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	ṭ	=	ط	n	=	ن
d	=	د	ẓ	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

Short: a = ◌َ ; i = ◌ِ ; u = ◌ُ
Long: ā = ا ; ī = ي ; ū = و
Diphthong: ay = اي ; aw = او

المعهد الإسلامى المنور كرابياك جوغجاكرتا
PONDOK PESANTREN "AL-MUNAWWIR" KRAPYAK YOGYAKARTA

DAFTAR SINGKATAN, GAMBAR, DAN TABEL

AD/ART : Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga

AKKBB : Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan

BPUPKI : Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia

CRCS : *Center for Religious and Cross-cultural Studies*

DI/TII : Darul Islam/Tentara Islam Indonesia

DPR : Dewan Perwakilan Rakyat

DPRD : Dewan Perwakilan Rakyat Daerah

DPD : Dewan Perwakilan Daerah

DPT : Daftar Pemilih Tetap

FPI : Front Pembela Islam

FUI : Forum Umat Islam

GOLKAR : Golongan Karya

HTI : Hizbut Tahrir Indonesia

HAM : Hak Asasi Manusia

HMI : Himpunan Mahasiswa Islam

ICMI : Ikatan Cendikiawan Muslim Indonesia

KH : Kyai Haji

KY : Komisi Yudisial

LSM : Lembaga Swadaya Masyarakat

MA : Mahkamah Agung

MK : Mahkamah Konstitusi

MUI : Majelis Ulama Indonesia

MMI : Majelis Mujahidin Indonesia

MUNAS : Musyawarah Nasional

MPR : Majelis Permusyawaratan Rakyat

NGO : *Non-Government Organization*

NU : Nahdlatul Ulama

NKRI : Negara Kesatuan Republik Indonesia

ORBA : Orde Baru

PP : Pengurus Pusat

PBNU : Pengurus Besar Nahdlatul Ulama

PAN : Partai Amanat Nasional

PBB : Partai Bulan Bintang

PBR : Partai Bintang Reformasi

PDI : Partai Demokrasi Indonesia

PDI-P : Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan

PKB : Partai Kebangkitan Bangsa

PKS : Partai Keadilan Sejahtera

PPP : Partai Persatuan Pembangunan

RI : Republik Indonesia

RUU : Rancangan Undang Undang

RUUPA : Rancangan Undang Undang Peradilan Agama

SKB : Surat Keputusan Bersama

UU : Undang Undang

UUD : Undang Undang Dasar

UI : Universitas Indonesia

UIN : Universitas Islam Negeri

Daftar Gambar

Gambar 1.

Skema Teori Pembelajaran Sosial Bandura di Halaman 33.

Gambar 2.

Alur Sikap Politik Ulama di Halaman 37.

Gambar 3.

Pertarungan Antar Nilai dan Antar Agen (Ulama-Umara-Umat) di Halaman 54.

Daftar Tabel

Tabel 1.

Tiga Dimensi Penyebab Seseorang dipilih di Halaman 102.

CONDONG
HIDUP SEKALI HIDUPLAH
YANG BERARTI
يا خز العلوم و الدعوة

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS iii
TRANSLITERASI vii
DAFTAR TABEL, GAMBAR, DAN SINGKATAN ix
DAFTAR ISI xiii

BAB I PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Permasalahan 20
C. Penelitian Terdahulu 20
D. Tujuan Penelitian 26
E. Manfaat Penelitian 26
F. Metodologi Penelitian 26
G. Sistematika Penulisan 29

BAB II HUBUNGAN ULAMA DAN POLITIK 31
A. Klarifikasi Makna Ulama dan Politik 31
B. Hubungan Ulama dan Politik; Perspektif *Civil Society* 38
1. Dalam Kerangka Teori Negara Teokratis 41
2. Dalam Kerangka Teori Negara Sekuler 48
C. Konstruksi Pola Hubungan Ulama dan Politik di beberapa Negara dan di Indonesia 53

BAB III DINAMIKA KELEMBAGAAN MUI 63
A. MUI dalam Konteks Keislaman dan Keindonesiaan 66
B. Dialektika Ulama (MUI)-Negara 69
1. Era Orde Baru 69
2. Era Reformasi 74
C. Agama dan Ruang Publik; Perspektif MUI 77

BAB IV ANALISIS FATWA DAN PERAN POLITIK MUI ERA REFORMASI 83
A. Fatwa Sebagai Pola Pikir Teokratis 83
1. Fatwa Haram Tidak Menggunakan Hak Pilih 88
2. Fatwa Haram Memilih Pemimpin Non-Muslim 99
3. Fatwa Pluralisme Agama, Sekulerisme dan

Liberalisme 104
B. Respon Politik MUI; Kontestasi Internal dan Eksternal 111
C. MUI dan Nalar *Civil Society* 116

BAB V KESIMPULAN DAN SARAN 121
A. Kesimpulan 121
B. Saran 122

DAFTAR PUSTAKA 123
GLOSARI 135
INDEKS 137
TENTANG PENULIS 139

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kajian tentang hubungan antara ulama dan politik, yang merupakan pusat perhatian dalam studi ini, memang telah lama menjadi objek diskusi dan juga polemik di kalangan intelektual. Bahkan, belakangan terus berkembang dalam berbagai studi. Hal ini antara lain; karena memang harus diakui, bahwa keterlibatan ulama dalam kancah perpolitikan di berbagai negara, selalu saja memiliki pengaruh kuat dalam perpolitikan global.

Ketika mencermati bagaimana pengalaman sejarah sosial yang terjadi di belahan dunia, kaitannya dengan hubungan ulama dan politik, memang akan tampak sekali berbagai kerumitan yang dihadapi. Hal ini pula yang kemudian menjadi penting untuk dilakukannya diskursus tersendiri mengenai hal tersebut, karena bagaimanapun, warisan politik yang ditinggalkan masa lalu, oleh masa kini akan tetap terus dibawa dan dipandang normatif oleh generasi selanjutnya.

M. Din Syamsuddin dalam penelitiannya menyebutkan, bahwa keterkaitan antara Islam dan politik dalam konteks sosio-kultural dan sosial-politik di masing-masing negara, sejatinya mendorong mereka (intelektual/ulama) untuk tetap terus berupaya merumuskan bentuk polarisasi dan/atau mencari pemecahan masalah serta mengimplementasikan ide-ide mereka, khususnya dalam situasi politik tertentu, sehingga keberhasilan maupun kegagalan dalam memperoleh gambaran obyektif dari tujuan umumnya polarisasi tersebut dapatlah terukur.[1] Maka dari asumsi ini, studi mengenai hubungan antara ulama dan politik menjadi signifikan.

Soal jejak historis hubungan Islam dan rezim Orde Baru misalnya, sebagaimana yang telah digambarkan Din melalui pendekatan tiga arus utama politik Islam di Indonesia; yakni formalistik, substantivistik, dan fundamentalis, memperlihatkan,

[1]M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 2001), 2.

bahwa mainstream orientasi politik Islam ini memang terlihat semakin berkembang dengan setting kultural dan politik yang khas Indonesia.[2] Bahkan, perkembangan tersebut menurutnya tampak tetap seirama dengan paradigma pemikiran Islam modern yang berkembang di beberapa wilayah dunia Islam. Karenanya bagi Din, bahwa masing-masing arus utama ini berhak pula mengambil bagian uji coba dalam penentuan dan pemecahan persoalan hubungan Islam dan Negara pada konteks budaya dan politik di Indonesia khususnya.

Ketika rezim (periode awal) Orde Baru melakukan upaya *depolitisasi* Islam dengan jalan *kulturalisasi* misalnya, yakni melalui penguatan gerakan kultural dalam berbagai bidang kehidupan, justru hal itu telah melahirkan elite strategis kalangan umat Islam. Sebagai gayung bersambut dari upaya depolitisasi itu bahkan, kalangan Islam pun tampak mencoba modus lain dari aktivitas politiknya, yakni bukan lagi melalui politik praktis, melainkan dengan jalan politik *alokatif.*[3]

Sebagai sebuah pendekatan politik Islam, politik alokatif ini pada intinya menuntut pemberlakuan substansi nilai dan/atau moral Islam, yakni sebagai pengganti kecenderungan formalisasi kehidupan politik. Meski Din juga menambahkan, bahwa politik alokatif tidak boleh diartikan sebagai penafian terhadap politik formal melalui politik praktis dengan instrumen partai politik.[4]

Pertanyaannya kini, apakah analisis Din ini masih akan relevan setelah Orde Baru lengser dari kekuasaannya? Karena, sebagaimana telah diketahui bersama, bahwa di era reformasi, euforia politik tampak begitu gencar, di mana telah melahirkan banyak sekali kelompok-kelompok politik; termasuk juga dari warna-warni politik Islam. Realitas semacam ini tentunya akan sangat mempengaruhi dan/atau berimplikasi pada posisi politik Islam itu sendiri.

Sementara dalam literatur kajian Islam menurut Aswab Mahasin misalnya menyebutkan, bahwa penelitian tentang bagaimana hubungan antara ulama dan politik, sejatinya hanyalah

---

[2]M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru,. 2.*
[3]M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru,. 174.*
[4]M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru,. 174-175.*

merupakan gejala mutakhir saja, sebab pada dasarnya Islam memang tidak pernah mengenal pemisahan antara agama dan negara, atau lebih khusus lagi yakni antara gereja dan negara, sebagaimana halnya dalam agama Kristen. Masalahnya sederhana saja menurutnya, bahwa dalam Islam memang tidak ada institusi gereja, sehingga dari segi ajaran, apa yang dianggap sebagai pertentangan antara gereja dan negara juga dengan sendirinya tidak pernah ada. Bahkan, dalam sejarah juga tercatat, bahwa sejak awal lahirnya agama Islam pun memang tidak ada pemisahan antara kewajiban keagamaan dan kenegaraan.[5]

Mahasin juga menambahkan, bahwa pada masa Nabi pun, kepemimpinan keagamaan maupun kepemimpinan kenegaraan sesungguhnya bersatu pada diri beliau, yakni terutama ketika masa Nabi di Madinah. Meskipun harus pula diakui, bahwa hal itu mungkin saja terjadi karena memang masyarakatnya yang kala itu masih lebih sederhana, dalam arti belum banyak lembaga dan pranata yang majemuk sebagaimana dalam masyarakat mutakhir belakangan ini.[6] Adapun di masa sekarang ini, menurutnya jarak antara ulama dan politik justru semakin tampak dipertegas oleh banyaknya faktor yang kompleks. Masyarakat telah sangat jauh mengalami proses *deferensiasi.*

Ulama bahkan, meskipun seolah hanya mengkhususkan diri pada ranah keagamaan, namun harus pula diakui, bahwa pengaruhnya di masyarakat masih tetap besar sehingga fatwa atau sikap mereka cenderung mampu mempengaruhi legitimasi pemerintahan, atau dengan kalimat yang lebih singkat, para ulama ini bagaimanapun juga masih punya peranan politik.[7] Karena itu, tampak senantiasa ada usaha-usaha untuk merangkul para ulama; baik yang dilakukan oleh partai politik, maupun oleh golongan-golongan tertentu yang memang ingin terlibat dalam pengambilan keputusan politik. Meskipun seperti biasa, ada saja

---

[5]Lihat dalam artikel Aswab Mahasin, "Keterkaitan dan Hubungan Umara dan Ulama dalam Islam", *Jurnal Paramadina,. Edisi No. 18, Tahun 2002.*

[6]Aswab Mahasin, "Keterkaitan dan Hubungan Umara dan Ulama dalam Islam", *Jurnal Paramadina,. Edisi No. 18, Tahun 2002.*

[7]Aswab Mahasin, "Keterkaitan dan Hubungan Umara dan Ulama dalam Islam", *Jurnal Paramadina,. Edisi No. 18, Tahun 2002.*

ulama yang ingin tetap merdeka atau tidak terikat, di samping ada pula ulama yang kemudian memutuskan untuk bergabung dengan kekuatan politik tertentu. Tetapi yang perlu dicatat adalah, bahwa kesemuanya itu menunjukkan fakta dalam masyarakat modern sekalipun, ternyata agama masih memiliki peranan penting dalam proses politik.[8]

Sementara Edward W. Said juga menambahkan, bahwa seorang intelektual itu memang seharusnya berperan sebagai pencipta sebuah bahasa kebenaran terhadap penguasa sekalipun. Seorang intelektual harus berani serta mampu mengatakan apa pun yang diyakininya benar. Karena itu, Said lebih cenderung menempatkan intelektual ke arah oposisi dari pada akomodasi. Bahkan menurutnya, bahwa dosa terbesar seorang intelektual adalah ketika mereka menghindari perkataan yang sebenarnya diketahui, dan lebih memilih mengabdi kepada mereka yang berkuasa.[9]

Seorang intelektual tidak patut menjual diri kepada pihak manapun; termasuk kepada penguasa. Bahkan, mereka harus berani tampil menantang terhadap ajaran ortodoks dan juga dogma; baik yang *religious* maupun yang politik, karena hidup seorang intelektual itu hakikatnya adalah mengenai pengetahuan dan kebebasan.[10] Uraian rinci pandangan Said mengenai figur intelektual ini sangat penting diikuti dan disimak oleh kaum cerdik cendikiawan serta tokoh-tokoh generasi muda cikal bakal pemimpin bangsa, dan juga khalayak pada umumnya; termasuk ulama yang memang berminat untuk memahami hakikat peran seorang intelektual, terutama dalam kaitannya dengan situasi sosial dan politik di Indonesia.

Dalam konteks perpolitikan di Indonesia, memang harus diakui, bahwa peran ulama sangatlah vital dalam proses lahirnya bangsa ini, sehingga keberadaannya tentu tidak bisa dilupakan begitu saja, dan bahkan karena faktor ini pula yang perlu menjadi

---

[8]Aswab Mahasin, "Keterkaitan dan Hubungan Umara dan Ulama dalam Islam", *Jurnal Paramadina,. Edisi No. 18, Tahun 2002.*

[9]Edward W. Said, *Peran Intelektual,.* Terj. Hasudungan Sirait dan Rin Hindaryati (Jakarta: Obor, 1998), 8-9.

[10]Edward W. Said, *Peran Intelektual,.* Terj. Hasudungan Sirait dan Rin Hindaryati,. 8-9.

landasan kritis ketika mengkaji tentang bagaimana idealnya pola kontribusi kalangan ulama diperjuangkan, secara sadar, sistematis serta berkesinambungan; baik melalui organisasi politik, maupun melalui organisasi sosial kemasyarakatan seperti lembaga Majelis Ulama Indonesia (MUI) misalnya.[11]

Bahtiar Effendy menyebutkan, bahwa di era Orde Baru (periode awal khususnya), dalam satu kemunculan yang cukup fenomenal saat itu, para perintis intelektualisme Islam tampak berusaha merumuskan aspirasi-aspirasi politik Islam ke arah yang tidak lagi subyektif dan ideologis, melainkan terartikulasi dalam gaya yang lebih inklusif dan pragmatis, yakni dengan harapan dapat terciptanya hubungan yang relatif harmonis antara keislaman dan keindonesiaan.[12] Hal ini menurutnya dapat terlihat dari banyaknya karya-karya generasi baru intelektual muslim kala itu yang dengan cerdik menegaskan kesatu-paduan antara kepentingan dan cita-cita masyarakat muslim Indonesia.[13]

Selain itu, untuk menyalurkan gagasan atau ide-ide mereka yang cenderung lebih obyektif serta integratif, maka dibentuklah berbagai organisasi kelompok studi yang relevan, di

---

[11]Dibentuk pada tahun 1975. Salah satu di antara beberapa fungsinya adalah untuk menumbuhkan hubungan yang lebih positif antara ulama (para pemimpin agama) dan umara (para pemimpin negara). Lembaga MUI ini adalah sebuah badan otonom di luar badan-badan pemerintah, dan kadang kala bersikap kritis terhadap sejumlah kebijakan pemerintah mengenai Islam, meskipun sebagaimana telah luas diketahui, bahwa pembentukan MUI adalah sebuah lembaga yang juga didukung oleh pemerintah, yakni atas restu pemerintahan Orde Baru, sehingga banyak kalangan yang kemudian menilai sulit bagi MUI untuk bersikap independen kala itu. Lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), 218.

[12]Lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia,. 212.*

[13]Lihat untuk sekedar contoh, Abdurrahman Wahid, *Muslim di Tengah Pergumulan* (Jakarta: Lappenas, 1981); M. Amien Rais (ed.), *Islam di Indonesia; Suatu Ikhtiar Mengaca Diri* (Jakarta: Rajawali Press, 1986); A. Rifa'i Hasan dan Amrullah Ahmad (eds.), *Perspektif Islam dalam Pembangunan Bangsa* (Yogyakarta: PLP2M, 1984); dan Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban; Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan Kemanusiaan dan Keindonesiaan* (Jakarta: Paramadina, 1992). Lihat dalam Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara,. 212.*

samping memanfaatkan juga ormas-ormas besar seperti Nahdlatul Ulama (NU), Muhamadiyah serta Majelis Ulama Indonesia (MUI).[14] Mereka melihat potensi besar dalam ormas-ormas tersebut; baik sebagai lembaga yang dapat mendukung dan mengartikulasikan kepentingan, maupun sebagai lembaga yang cocok untuk memperjuangkan tujuan-tujuan sosial-ekonomi dan politik mereka, dengan asumsi, bahwa dalam perspektif keterwakilan kepentingan Islam, ormas-ormas tersebut dapat di pandang sebagai lembaga otoritatif yang menyimbolkan aspirasi kolektif umat Islam Indonesia.[15]

Majelis Ulama Indonesia (MUI) bahkan, dalam hal ini di pandang sebagai satu-satunya ormas yang menyediakan jaringan kelembagaan ulama dan cendikiawan yang solid,[16] meski banyak kalangan yang kemudian menilai, bahwa peran MUI di era Orde Baru sangat tampak berada di bawah kekuasaan rezim penguasa; sering terkooptasi oleh kepentingan kekuasaan, sehingga dianggap tidak lebih hanya sekedar "terompet" bagi penguasa dalam melegitimasi berbagai produk kebijakan pemerintah.

---

[14]Lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia,. 218.*

[15]Lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia,. 219.*

[16]Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah wadah atau majelis yang menghimpun para ulama, zu'ama dan cendikiawan muslim Indonesia guna menyatukan gerak dan langkah-langkah umat Islam Indonesia dalam mewujudkan cita-cita bersama. Berdiri pada tahun 1975 di Jakarta, sebagai hasil dari pertemuan atau musyawarah nasional para ulama, cendikiawan dan zu'ama yang datang dari berbagai penjuru tanah air; antara lain meliputi 26 orang ulama yang mewakili 26 propinsi di Indonesia, serta 10 orang ulama yang merupakan unsur dari ormas-ormas Islam tingkat pusat, yaitu; NU, Muhamadiyah, Syarikat Islam, Perti, al-Washliyah, Mathla'ul Anwar, GUPPI, PTDI, DMI dan al-Ittihadiyah. Selain itu hadir pula pada pertemuan tersebut 4 orang ulama dari Dinas Rohani Islam, yakni AD, AU, AL dan POLRI serta 13 orang tokoh/cendikiawan yang merupakan tokoh perorangan. Momentum berdirinya Majelis Ulama Indonesia (MUI), bertepatan dengan kondisi bangsa Indonesia yang tengah berada pada fase kebangkitan kembali setelah 30 tahun merdeka, di mana energi bangsa telah banyak terserap dalam perjuangan politik kelompok dan kurang peduli terhadap masalah kesejahteraan rohani umat. Lihat dalam Ismail Hasan dan Tim, *Sepuluh Tahun MUI (26 Juli 1975-26 Juli 1985)* (Jakarta: Dept. Penerangan, 1985); dan Tim Penulis MUI Jawa Barat, *MUI dalam Dinamika Sejarah* (Bandung: MUI Jabar, 2005).

Sedangkan di era reformasi, MUI sedikit telah mampu untuk tidak selalu bersikap "hegemoni" terhadap pemerintah, meski sayangnya ketika merespon masalah keagamaan yang berbau politis misalnya; contoh paling konkret dalam hal ini adalah himbauan MUI ketika mewajibkan umat Islam untuk memilih parpol yang mayoritas calegnya beragama Islam, atau misalnya fatwa MUI soal haram golput yang hingga kini masih saja diperdebatkan, kemudian soal isu kepemimpinan dalam Islam, serta masalah praktik demokrasi di Indonesia khususnya, menurut beberapa kalangan dianggap jelas sangat politis.

Karena itu, dari beberapa asumsi tersebut, menarik dan penting untuk dilakukannya penelitian lebih lanjut mengenai yang di maksudkan fatwa maupun peran politik MUI itu sendiri, bagaimana dari sisi obyektifitasnya, apakah yang demikian itu dapat diartikan sebagai bagian dari upaya mengartikulasikan kepentingan umat (Islam), ataukah justru akan dinilai, bahwa ulama (MUI) telah terlalu jauh melakukan intervensi dalam aktivitas politik dan telah salah kaprah masuk ke ruang publik, serta cenderung itu artinya bahwa MUI telah mempolitisasi agama untuk tujuan-tujuan politis?

Sedangkan di Indonesia sendiri, pada dasarnya memang dalam sistem ketatanegaraannya menganut dua macam struktur saja, yakni yang disebut sebagai infra struktur *(the sosio political sphere),* yaitu suatu kehidupan politik yang tidak tampak dari luar namun nyata dan ada dinamikanya, karena memang infra struktur itu lebih berada di ruang pemberdayaan kelompok masyarakat, sehingga *actionnya* hanya dapat dilihat dengan cara mendalami masyarakat itu sendiri, maka yang tentunya pula pada sektor inilah terdapat berbagai kekuatan dan persekutuan politik yang kemudian disebut sebagai politik rakyat (masyarakat), seperti; partai politik, golongan penekan, golongan kepentingan, tokoh politik, alat komunikasi politik, serta organisasi non pemerintah; termasuk di dalamnya LSM, NGO, dan juga ormas.[17]

[17]Firmanzah, *Mengelola Partai Politik; Komunikasi dan Positioning Ideologi Politik di Era Demokrasi* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), 32-34.

Lalu yang kedua adalah yang disebut sebagai supra struktur *(the government political sphere),* yaitu suatu kehidupan politik pemerintahan yang tampak dari luar, karena dalam *actionnya* sangat terasa dan terlihat, bahkan denyut kehidupan supra struktur ini dapat dirasakan secara kasat mata oleh awam sekalipun, karena memang mengurusi langsung hajat hidup orang banyak.[18] Selain itu, bahwa lembaga-lembaga negara yang ada pada sektor ini, memiliki peranan yang sangat penting dalam proses kehidupan politik. Adapun lembaga-lembaga negara yang di maksud adalah lembaga negara yang oleh konstitusi diberi kekuasaan serta wewenang untuk menjalankan tugas dan fungsi negara, seperti antara lain; MPR, DPR, Presiden, DPD, MA, MK, dan KY.[19]

Jika diamati, maka di manakah peran, kedudukan serta wewenang Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam ketatanegaraan Indonesia, apakah MUI cukup berada dalam elemen infra struktur saja, karena MUI merupakan organisasi tokoh alim ulama umat Islam yang mempunyai tugas dan fungsi untuk pemberdayaan masyarakat atau umat Islam khususnya, artinya MUI adalah organisasi yang ada dalam masyarakat, dan bukan merupakan institusi milik negara atau merepresentasikan negara, yang itu artinya pula, bahwa manuver atau ijtihad politik ulama (MUI); baik berupa fatwa, rekomendasi, sikap dan lain sebagainya bukanlah hukum negara yang mempunyai kedaulatan yang bisa dipaksakan bagi seluruh rakyat serta tidak mempunyai sanksi karena memang tidak harus ditaati oleh seluruh warga negara, melainkan hanya sebuah kekuatan sosial politik yang ada dalam infra struktur, mengikat dan ditaati oleh komunitas umat Islam yang memang merasa mempunyai ikatan terhadap MUI saja karena fatwa mereka hanyalah sebatas *legal opinion?*

Ataukah justru sudah saatnya Majelis Ulama Indonesia layak disebut sebagai elemen supra struktur ketatanegaraan, melihat pentingnya peranan ijtihad politik mereka terhadap eksekutif di dalam membuat berbagai kebijakan misalnya,

---

[18]Firmanzah, *Mengelola Partai Politik; Komunikasi dan Positioning Ideologi Politik di Era Demokrasi,. 32-34.*

[19]Firmanzah, *Mengelola Partai Politik; Komunikasi dan Positioning Ideologi Politik di Era Demokrasi,. 41.*

terhadap legislatif di dalam merancang atau merumuskan undang-undang, serta terhadap yudikatif ketika memberikan suatu putusan atau mempertahankan ketetapan hukum?

M. Atho Mudzhar dalam penelitiannya menyebutkan, bahwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai lembaga yang merepresentasikan seluruh ormas-ormas Islam di negeri ini, fatwanya sebenarnya lebih mencakup semua pihak, karena kedudukan fatwa MUI tentu berbeda dengan fatwa yang dikeluarkan Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama (NU) misalnya, atau Majelis Tarjih Muhamadiyah, maupun Dewan Hisbah Persis. Fatwa Bahtsul Masail NU hanya mengikat warga NU dan fatwa Muhamadiyah hanya mengikat warga Muhamadiyah, begitu pun Dewan Hisbah Persis hanyalah mengikat warga Persis saja, sedangkan fatwa MUI, karena Ia merupakan lembaga yang di dalamnya tergabung ormas-ormas Islam tersebut, maka fatwanya mencakup seluruh umat Islam di Indonesia.[20]

Meskipun MUI tidak disebutkan secara eksplisit sebagai lembaga yang *ber-genre politik,* tetapi harus diakui, bahwa keberadaannya selalu saja mampu mempengaruhi dinamika perpolitikan bangsa ini, karena memang MUI adalah sebuah badan yang menaungi berbagai ormas-ormas Islam yang ada di Indonesia, selain berfungsi mengeluarkan fatwa bersama, MUI juga bisa dijadikan sebagai alat silaturahmi dan menyamakan visi dan misi ulama-ulama Indonesia, meskipun setidaknya dalam segi kesamaan konsepsi,[21] serta mencari solusi atas berbagai permasalahan yang melanda bangsa ini, yakni dalam menjalankan politik kebangsaan dan kenegaraannya.

Maka dari perdebatan tersebut, karenanya kemudian para pengkaji Islam sering kali menggolongkan adanya dua kelompok Islam, yakni yang disebut sebagai Islam politik dan Islam kultural,[22] meski hingga saat ini tidak ada atau belum pernah ada rumusan yang baku tentang apa itu Islam politik maupun Islam

---

[20]M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993), 2-3.

[21]Tim Penulis MUI Jawa Barat, *MUI dalam Dinamika Sejarah,. 5-6.*

[22]Said Aqil Siradj, *Islam Kebangsaan; Fiqh Demokratik Kaum Santri* (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999), 21.

kultural, tetapi secara sederhana setidaknya dapatlah dibedakan, bahwa Islam politik adalah kelompok Islam yang terlibat langsung dalam bidang politik praktis dan kekuasaan, sedangkan Islam kultural sering kali dirujuk kepada kelompok Islam yang berada di luar jalur kekuasaan, dengan kata lain mereka tidak terlibat langsung dalam aksi politik praktis.[23]

Karenanya, kajian tentang bagaimana polarisasi hubungan ulama dan politik; bagaimana Islam (ulama) di antara pergulatan sistem bernegara, yang dalam penelitian ini difokuskan studinya pada lembaga Majelis Ulama Indonesia, yakni MUI di era reformasi, kiranya dapat menjadi suatu kajian yang layak untuk dicermati.

Karena, sebagaimana diketahui bersama, bahwa memang secara konstitusional Indonesia bukanlah disebut sebagai negara Islam, yang itu artinya secara otomatis hukum yang diberlakukannya pun bukanlah hukum Islam, tetapi secara konstitusional pula, bahwa Indonesia adalah merupakan negara Pancasila, di mana makna negara Pancasila itu sendiri menurut Mahfud MD misalnya, yakni negara kebangsaan yang bukan negara agama (berdasarkan agama tertentu), dan bukan pula disebut sebagai negara sekuler (negara yang tidak mengurusi agama sama sekali), sehingga beberapa kalangan menyebutkan, bahwa konsep negara Pancasila ini disebut sebagai negara teo-demokrasi,[24] di mana hukum Islam juga tentunya bisa masuk sebagai salah satu sumber hukum nasional, karenanya Indonesia dapatlah disebut sebagai *"religious nation state"*

Bahtiar Effendy dalam penelitiannya tentang Islam dan Negara menambahkan, bahwa sesungguhnya pola relasi agama dan negara di Indonesia sangat terkait dengan konstelasi politik yang ada. Menurutnya, bahwa pola relasi agama dan negara yang terjadi terkadang bersifat oposisi dan saling curiga, dan pada saat yang lain bersifat simbiosis mutualisme.[25]

---

[23]Lihat Said Aqil Siradj, *Islam Kebangsaan; Fiqh Demokratik Kaum Santri,. 22-23.*

[24]Moh. Mahfud MD, *Membangun Politik Hukum Menegakkan Konstitusi* (Jakarta: Rajawali Press, 2010), 281.

[25]Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia,. 331.*

Lain halnya dengan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang dalam salah satu artikelnya mengenai spektrum pemikiran religio-politik menyebutkan, bahwa bentuk akomodasi negara terhadap Islam sesungguhnya justru menimbulkan kesan ketidak pastian dalam *interplay religio-politik* itu sendiri, sehingga Gus Dur selalu saja bersikap kritis terhadap diskursus politik akomodasi, karena hal itu justru akan menimbulkan kecemasan publik pada umumnya, dan terkesan kelompok mayoritas telah menguasai kelompok minoritas,[26] karena ulama khususnya di Indonesia, harus diakui, bahwa mereka memiliki basis massa serta akar historis yang kuat, dan karenanya setiap kebijakan maupun tindakannya selalu saja berimplikasi pada stabilitas nasional; baik itu politik, ekonomi, sosial dan budaya.

Ketika membaca sejarah ideologi yang pernah ada atau yang pernah mengisi panggung sejarah dunia, Bertrand Alvin dalam tesisnya mengemukakan, bahwa pada dasarnya ideologi apapun; baik itu sosialisme, kapitalisme, komunisme dan lain sebagainya, menjadikan negara atau kekuasaan sebagai instrumen untuk mewujudkan dan/atau melaksanakan semua nilai-nilai ideologi tersebut,[27]

Karenanya, dalam ide-ide demokrasi modern misalnya yang muncul sejak abad ke-16 M, serta yang kemunculannya dianggap sebagai sebuah reaksi terhadap sistem pemerintahan teokrasi dan monarki absolut kala itu,[28] dalam perkembangannya;

---

[26]Dalam sebuah wawancara, Gus Dur secara terbuka mengecilkan arti beberapa bentuk akomodasi, misalnya pengesahan RUUPA dan pengajaran bahasa Arab melalui jaringan televisi. Lihat "Gus Dur, Islam, dan Demokrasi" Tempo, 28 September 1991, 39. Dalam konteks ini beberapa kalangan menyebutkan, bahwa dari sinilah kemudian Abdurrahman Wahid telah ditinggalkan dan tidak lagi diajak dalam penyelenggaraan beberapa kegiatan yang dipelopori oleh rekan-rekannya; seperti dalam pembentukan Paramadina, FKPI, dan bahkan ICMI yang sering kali disebut sebagai puncak dari politik akomodasi tersebut. Lihat dalam Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia,. 325-329.*

[27]Lihat Bertrand Alvin, *Social Organization; A Systems and Role Theory Perspective* (Philadelpia: Davis Company, 2004), 37.

[28]Masykuri Abdillah, "Demokrasi yang Religius; Membincang kembali Konsep Demokrasi di Indonesia". Artikel-Naskah Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Fiqh Siyasah Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syahid Jakarta, 2004, 1.

mulai dari perkembangan gagasan tentang sekularisme oleh Machiavelli (1469-1527 M), hingga gagasan yang dikembangkan oleh Baron Montesqieu (1689-1785 M), yakni tentang pemisahan kekuasaan menjadi badan-badan eksekutif, legislatif dan yudikatif, semua itu juga membutuhkan negara sebagai instrumennya, sehingga sejauh mana efektifitas sebuah sistem diberlakukan atau diterapkan dalam suatu negara, akan dapat tergambarkan dan/atau terukur, seperti bagaimana dapat terlihat ketika membandingkan sebuah masyarakat madani yang sering kali disebut sebagai narasi titik tuju arah demokrasi, di mana kedaulatan sepenuhnya berada di tangan rakyat.[29]

Sedangkan dalam sistem politik Islam sendiri *(Fiqh al-Siyasah)*, kekuasaan justru bukanlah merupakan sebuah tujuan akhir, meskipun tidaklah dapat dipungkiri, bahwa kekuasaan adalah sarana yang paling efektif untuk menyebarkan dan/atau mengembangkan dakwah serta memberikan kesejahteraan bagi seluruh umat manusia. Maka secara umum setidaknya bisa dikatakan, bahwa tidak ada Islam tanpa kekuasaan dan tidak ada kekuasaan tanpa Islam, karena akan terlalu banyak aturan syariat yang tidak mungkin bisa diterapkan kecuali dengan adanya sebuah kekuasaan, dan kekuasaan itu sendiri wadahnya tak lain adalah negara.[30]

Sejauh mana kebenaran tesis ini, tentu dibutuhkan penelitian lebih lanjut, karena mungkin tidaklah terlampau sulit memang menerapkan dan/atau mempraktikkan teori-teori politik Islam di sebuah negara Islam, seperti bagaimana memberlakukan hasil-hasil ijtihad politik para politisi atau *juris* Islam (ulama) yang direkomendasikan memang untuk kepentingan politik (negara), tetapi tentu tidaklah mudah bagi negara yang nota-bene memang bukan negara Islam seperti Indonesia misalnya, bagaimana merumuskan pola hubungan antara Islam dan Negara

---

[29]Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan UUD 1945* (Jakarta: UI Press, 1995), 82.

[30]Mengenai hal ini, dapat dilihat pada karya-karyanya para pemikir politik Islam seperti; al-Mawardi (w. 1059 M), al-Ghazali (w. 1111 M), Ibn Taimiyah (w. 1328 M), Ibn Khaldun (w. 1406 M), Husein Haikal (w. 1956 M), dan al-Maududi (w. 1979 M), meski di antara mereka berbeda satu sama lain dalam sudut pandang mengenai hukum pembentukan negara.

atau antara ulama dan politik di negara yang nota-bene memang bukan negara Islam, tentu merupakan tema yang tidak saja menarik untuk diteliti lebih lanjut, tetapi juga penting adanya.

Selain itu, dalam pemikiran politik Islam kontemporer sendiri Munawir Sadzali mengemukakan, bahwa sesungguhnya berkembang tiga pola relasi agama dan negara,[31] yakni; *pertama,* yaitu kelompok yang memiliki kecenderungan tradisionalis atau konservatif, suatu kelompok yang berkeyakinan, bahwa Islam merupakan agama serba lengkap, termasuk di dalamnya mengatur tentang ketatanegaraan. Ide dari kelompok ini adalah kembali kepada pola kenegaraan pada zaman Nabi Saw dan *al-Khulafā'u al-Rāshidūn.*[32] Kelompok ini memiliki kecenderungan anti Barat. Tokoh-tokohnya seperti; al-Maududi (w. 1979 M), Muhammad Rasyid Ridha (w. 1935 M), Hasan al-Bana (w. 1949 M), dan Sayid Qutb (w. 1966 M).[33]

Lalu yang *kedua,* yakni kelompok yang kembali kepada kemurnian, bahwa Islam adalah semata-mata agama dalam pengertian Barat, sehingga agama harus dipisahkan dari politik atau negara (sekularistik), dan di antara tokoh-tokohnya, yakni seperti; Thaha Husein (w. 1973 M), dan Ali Abd al-Raziq (w. 1966 M).[34]

Lalu yang *ketiga,* yakni kelompok dengan pola simbiotik, yang menyatakan, bahwa Islam memang tidak menyediakan sistem politik yang baku untuk diterapkan dan/atau dipraktikkan, tetapi Islam juga tidak membiarkan umatnya tanpa pedoman dalam bernegara dan mengatur pemerintahan. Islam hanya memberikan seperangkat tata nilai saja yang mesti dikembangkan oleh umatnya sesuai dengan tuntutan situasi, masa dan tempat serta permasalahan yang mereka hadapi, karenanya Islam tidak

---

[31]Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 2003), 115-116.

[32]Periode yang dimulai dengan kepemimpinan Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali ini disebut sebagai periode republik, periode ini berlangsung pada 632-662 M. Lihat Sayid Hasan Amin, *Middle East Legal Systems* (London: Royston Limited, 1985), 311.

[33]Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran,. 115-116.*

[34]Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran,. 115-116.*

melarang umatnya mengadopsi pemikiran-pemikiran dari luar, termasuk dari Barat, sejauh tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam itu sendiri.[35] Di antara tokoh-tokohnya dalam kelompok ini, yakni seperti; Muhammad Abduh (w. 1905 M), dan Husein Haikal (w. 1956 M).[36]

Adapun di Indonesia sendiri, mengenai tiga pola relasi agama dan negara ini, tampak ketiganya terakomodir oleh beberapa tokoh atau kelompok organisasi keagamaan yang ada di Indonesia, sebut saja seperti; Muhammad Natsir, lalu kelompok HTI (Hizbut Tahrir Indonesia), serta MMI (Majelis Mujahidin Indonesia), yang cenderung mewakili pola tradisionalis atau konservatif. Kemudian dari pola sekularis di Indonesia pernah ada Bung Karno yang dengan tegas menyatakan kekagumannya terhadap Turki masa Kamal Attaturuk (1924). Lalu pola reformis atau moderat (simbiotik) yang tampaknya mewakili, yakni seperti Nurcholis Madjid, serta organisasi Nahdlatul Ulama.[37]

Sementara David Ernest Apter dalam tesisnya pernah menyebutkan, bahwa dalam masyarakat yang tidak homogen; terbagi-bagi oleh kesukuan, etnis, ras, dan juga agama, memang akan lebih rawan konflik.[38] Karenanya, Arnold Green dalam tulisannya tentang relasi ulama dan politik di Tunisia mengemukakan, bahwa kecenderungan kalangan ulama untuk mendukung atau melawan suatu rezim sesungguhnya selalu saja didasarkan pada ancaman terhadap kepentingan sosial dan ekonomi umat atau publik yang kemungkinan akan timbul akibat keputusannya.[39]

---

[35]Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran,. 115-116.*

[36]Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran,. 115-116.*

[37]Lihat Sukron Kamil, "Peta Pemikiran Politik Islam Modern dan Kontemporer". *Jurnal Paramadina,* 63-76. Vol. 3, No. 1, September 2003.

[38]David Ernest Apter, *Introduction to Political Analysis* (Cambridge: Winthrop Publisher, Inc., 1977), 300. Lihat dalam Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 1999), 147.

[39]Arnold Green, "Political Attitudes and Activities of the Ulama in the Liberal Age: Tunisia as an Exceptional Case", dalam Abu Bakar A. Bagader (ed.), *The Ulama in the Modern Muslim Nation-State, Muslim Youth*

Lain halnya dalam pandangan Leonard Binder yang dalam penelitiannya mengenai agama dan politik di Pakistan menyebutkan, bahwa justru yang terpenting adalah bagaimana menyejajarkan pengakuan politik oleh pemerintah terhadap kekuasaannya dengan posisi dan perkembangan Islam di negaranya.[40] Kesimpulan dari hasil penelitian Green dan Binder inilah yang kemudian oleh Greg Fealy tampak disimpulkan sama dengan ijtihad politik Nahdlatul Ulama (NU) di Indonesia, yakni NU kisaran tahun 1952-1967.[41]

Sementara Buthi (l. 1929 M) menambahkan, bahwa kepentingan publik memang seharusnya ditempatkan pada level yang tertinggi, hal ini dapat terlihat ketika bagaimana Buthi mengeluarkan fatwa kontroversialnya, yang tidak hanya bagi rakyat Suriah, tetapi juga terhadap pemerintahan Bashar al-Assad.[42] Selain itu menurutnya, bahwa sesungguhnya sangatlah

---

Movement of Malaysia (Kuala Lumpur: Media Universal Press, 1983), 172, 182-3 dan 186.

[40]Leonard Binder, *Religion and Politics in Pakistan* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961), ix, 33,141 dan 377.

[41]Greg Fealy, *Ulama and Politics in Indonesia; A History of Nahdlatul Ulama 1952-1967* (Monash: Monash University, 1998), 368-371.

[42]Bashar al-Assad adalah pemimpin negara Suriah yang tindakannya dianggap bertentangan dengan kalangan Islam, tetapi dalam masa yang sama, justru rezim zalim itu pulalah yang memberikan perlindungan kepada Hamas dan lainnya. Ramadhan al-Buthi ketika mengeluarkan fatwa *"rakyat Suriah tidak boleh menjatuhkan rezim al-Assad secara revolusi"* kemudian oleh banyak kalangan Islam dianggap sebagai tidak *pro* rakyat atau tidak *pro* Islam. Padahal menurutnya, bahwa Suriah mempunyai kedudukan yang agak berbeda dengan negara Arab lainnya, karena tidak mengi'tiraf Israel dan tidak mengadakan hubungan diplomatik dengannya. Suriah juga menjadi pintu keluar bagi negara Iran yang dikepung, dalam masa yang sama mengizinkan buminya menjadi pangkalan bagi gerakan Islam Hamas dan Jihad Islami, serta pangkalan bantuan bagi Hizbullah yang sama dengan Bashar al-Assad dalam hal menganut madzhab Alawy. Begitu juga Republik Islam Iran dan Hizbullah yang bermadzhab Syi'ah Imamiyah yang bertentangan juga dengan madzhab yang dianut oleh Assad dan keluarganya. Hamas dan Jihad Islami bermadzhab Sunni, dianggap sebagai ancaman besar terhadap negara zionis, karenanya pulalah fatwa Buthi keluar, meskipun sebenarnya Buthi juga mengeluarkan fatwa sebaliknya, yakni *"adalah haram untuk tentara dan rezim pemerintahan Suriah menumpahkan darah rakyat Suriah yang tidak berdosa"* Dalam masa yang sama, negara kuasa besar khususnya Amerika yang menjadi rekan

diperlukan dalam jihad keberagamaan serta bernegara, yakni suatu kesepakatan bersama mengenai ulama centris.[43]

Sedangkan Khomeini (w. 1989 M) Pemimpin Besar Revolusi Iran (1979) pernah juga menyebutkan dalam salah satu pidatonya "kalian yang tidak mengakui, bahwa ulama juga harus mencampuri urusan politik, maka lebih baik jangan percaya sama sekali, bahwa Nabi Saw telah terlibat dalam urusan politik. Apakah Nabi kita memang demikian? ataukah justru sebaliknya, bahwa sejak awal justru Nabi Saw telah terlibat dalam urusan politik? Lalu bagaimana dengan Imam Ali yang pernah beberapa kali mengirim utusannya ke berbagai negara, apakah itu juga bukan politik? Apakah kemudian kalian ingin mengatakan, bahwa apa yang diperbuat Imam Ali merupakan kesalahan? Pantaskah mereka yang mengatakan, bahwa ulama tidak boleh mencampuri urusan politik kemudian mengaku sebagai pengikut Imam Ali?"[44]

Jika Khomeini melakukan aksi politiknya melalui gerakan politik ulama yang revolusioner, lain halnya dengan al-Maududi (w. 1979 M) yang justru melakukan aksinya dengan cara yang evolusioner, Ia menyebutkan, "bahwa dalam melakukan perubahan sosial, hendaknya selalu menggunakan cara-cara yang konstitusional"[45] meski nyatanya, ketika Ia membentuk Partai *Jamā'ah al-Islāmī* (1941-1958 M) di Pakistan, Maududi justru mengecam keras mengenai teori dua bangsa *(two nations theory)* yang dirumuskan oleh Ali Jinnah (w. 1948 M),

---

strategis Israel akan melindungi negara haram tersebut dari gerakan-gerakan yang dianggap ancaman kepada keselamatan Israel, karena itulah kemudian Buthi mengeluarkan fatwanya, dalam arti kata lain, bahwa Assad juga ditegur keras agar berhenti menzalimi rakyat Suriah. Lihat dalam *PAS Journal, http://www.pas.com. Faiz al-hajar.blogspot.com.*

[43]Ramadhan al-Buthi, *al-Jihad fi al-Islam; Kaifa Nafhamuhu Wa Kaifa Numārisuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1995), 18-21.

[44]Pidato Imam Khomeini di hadapan para ulama Teheran yang dimuat oleh IRIB World Service Iran Indonesian Radio (Teheran: *Sahifah Nur,* Jilid 15), 56-57.

[45]al-Maududi, *Nawā el-Waqt,* Nov. 10, 1963, dikutip dalam Maryam Jameelah, *Islam in Theory and Practice* (Lahore: Lahore Publisher, 1978), 334. Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), 174.

yakni sebagai kelanjutan dari pemikirannya Muhammad Iqbal (w. 1938 M)) yang menggagas tentang nasionalisme. Maududi justru tidak sependapat dengan rencana pembentukan negara Pakistan. Bahkan, terus menentang partai-partai Islam yang cenderung menekankan aspek nasionalisme. Maududi juga bahkan lebih cenderung membawa partainya dengan murni berideologikan Islam.[46]

Dari berbagai uraian tersebut di atas, memang ketika mengkaji tentang bagaimana pola hubungan ulama dan politik (pemerintah), selalu saja akan terkesan kontroversial. Bahkan, tidak jarang justru menimbulkan polemik baru yang problematik, karena dalam praksisnya dapat dilihat bagaimana ketika sering kali pemerintah dengan aparaturnya yang nota-bene sebagai pelindung masyarakat, justru terkadang kalah pamor dengan ulama dalam menyelesaikan berbagai persoalan kemasyarakatan, dan begitu pula sebaliknya, tidak jarang pendapat ulama dalam melakukan ijtihad politiknya, justru diabaikan oleh pemerintah maupun publik, yang padahal semestinya, bahwa pergeseran paradigma pemikiran sebagian ulama yang aktif dalam ranah politik, jangan kemudian dengan serta merta dianggap sebagai sebuah dekadensi integritas moral ulama dalam ranah sosial.

Adapun yang terjadi belakangan ini, masyarakat Islam terlihat pada umumnya kurang mencermati tentang bagaimana hubungan Islam dan politik, hal ini antara lain disebabkan karena pemahaman yang kurang utuh terhadap cakupan ajaran Islam itu sendiri. Kuntowijoyo misalnya menyebutkan, bahwa banyak orang bahkan pemeluk Islam sendiri yang tidak sadar, bahwa Islam sesungguhnya bukanlah sekedar agama individual, tetapi juga merupakan sebuah komunitas tersendiri yang mempunyai pemahaman, kepentingan dan tujuan-tujuan politik tersendiri pula.[47] Maka sebagai sebuah agama komunitas-kolektif, tentunya

---

[46]Lal Bahadur, "The All India Muslim League, It's Leadership and Achievements". *Ph.D Thesis* (Agra: University of Agra, 1979), 91. Lihat Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), 88.

[47]Kuntowijoyo*, Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), 27.

Islam mempunyai kesadaran, struktur dan juga kemampuan untuk melakukan aksi bersama.[48]

Karenanya, dari berbagai realitas yang mempengaruhi sebuah ijtihad politik ulama, atau sebut saja dalam hal ini yakni fatwa maupun peran politik ulama-MUI, terutama Majelis Ulama Indonesia (MUI) di era reformasi, nantinya akan dapat terlihat, apakah memang hukum itu selalu saja terkesan sebagai produk politik, ataukah sebaliknya? Karena di kalangan ahli hukum sendiri, Noel Coulson misalnya mengemukakan, bahwa minimal ada dua pendapat mengenai hubungan kausalitas antara politik dan hukum, yakni kaum *idealis* yang mengatakan, bahwa hukum harus mampu mengendalikan dan merekayasa perkembangan masyarakatnya; termasuk kehidupan politiknya, penulis seperti Roscoe Pound (1870-1964 M) misalnya, yang telah lama berbicara tentang *"law as a tool of social engineering"* maka sebagai sebuah keinginan atau cita-cita, tentu saja sebuah kewajaran jika ada upaya untuk meletakkan hukum sebagai penentu arah perjalanan masyarakat, karena dengan itu fungsi hukum untuk menjamin ketertiban dan melindungi kepentingan masyarakatnya akan menjadi lebih relevan.

Sedangkan yang kedua; yakni kaum *realis* seperti Savigny (1779-1861 M) yang pernah menyebutkan, bahwa *"hukum selalu berkembang sesuai dengan perkembangan masyarakatnya"* artinya, bahwa hukum harus siap menjadi *independen variable* atas keadaan di luarnya, terutama keadaan politiknya,[49] karenanya banyak kalangan yang menyebutkan, bahwa hukum itu lahir sebagai refleksi dari konfigurasi politik, dengan kata lain, bahwa kalimat-kalimat yang ada di dalam aturan hukum itu tidak lain merupakan kristalisasi dari kehendak-kehendak politik yang saling bersaingan dan/atau berkepentingan.[50]

Maka dari sinilah penelitian ini penting dilakukan, guna menempatkan persepsi teori yang sesuai mengenai letak perbedaan antara fatwa politik dan politik fatwa, serta apa

---

[48]Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam,. 28.*

[49]Noel J. Coulson*, A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 18.

[50]Moh. Mahfud MD, *Pergulatan Politik dan Hukum di Indonesia* (Yogyakarta: Gama Media, 1999), 34.

sesungguhnya yang di maksud dengan fatwa serta peran politik itu sendiri.

Berangkat dari latar belakang persoalan itulah, sebagai bagian dari kegelisahan akademik penulis, kiranya diperlukan sebuah penelitian khusus tentang bagaimana sesungguhnya kedudukan serta peran ulama dalam melakukan ijtihad politiknya, sejauh mana pengaruhnya, serta bagaimanakah dalam perspektif Islam dan sistem tata negara, kemudian bagaimana pula reaksi yang berkembang di kalangan umat/publik terhadap hasil ijtihad tersebut, terlebih kaitannya dalam konteks politik luar negeri misalnya; mulai dari kasus konflik Mesir, Tunisia, Libya, serta konflik Suriah, selain khususnya perpolitikan di Indonesia sekarang ini, di saat berbagai problematika yang dihadapi umat Islam kian hari kian beragam seiring globalisasi informasi dan kemelut hidup yang melingkari umat/masyarakat dewasa ini, sementara dunia ilmu pengetahuan dan teknologi juga semakin berkembang mewarnai praktik kehidupan mereka sehari-hari.

Karenanya, penelitian ini penting dilakukan adalah untuk mengetahui bagaimanakah pola relasi ulama dan politik di Indonesia selama ini, serta bagaimanakah orientasi fatwa dan peran politik Majelis Ulama Indonesia (MUI) sesungguhnya; terutama di era reformasi sekarang ini.

Penelitian ini bertemakan ulama dan politik, dengan memfokuskan studi kasusnya pada lembaga Majelis Ulama Indonesia (MUI), yakni mengenai fatwa serta peran politiknya di era reformasi, dengan alasan;

1. Banyaknya kasus; fatwa dan/atau peran politik MUI yang dianggap kontroversial di era reformasi; seperti soal haram golput, soal isu kepemimpinan dalam Islam, hingga masalah praktik demokrasi di Indonesia
2. Belum banyaknya penelitian tentang MUI yang membahas khusus mengenai ijtihad politiknya (fatwa dan politik), atau yang dalam hal ini mengenai fatwa serta peran politik MUI; terutama jika dilihat dalam perspektif Islam dan Tata Negara *(Fiqh Siyāsah)*

Dari berbagai alasan tersebut, maka penelitian ini diberi judul ULAMA DAN POLITIK; Analisis Fatwa dan Peran Politik Majelis Ulama Indonesia (MUI) Era Reformasi.

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

   Masalah-masalah yang muncul dari judul yang dibahas adalah;

   a. Relasi ideologis antara ulama dan politik
   b. Peta pemikiran politik Islam dan Barat
   c. Agama dan Negara dalam teori politik serta hukum
   d. Peran Agama (ulama) dalam politik (Negara)

2. Pembatasan Masalah

   Dalam penelitian ini dibatasi pada;

   a. Disparitas antara ulama dan politik
   b. Majelis Ulama Indonesia (MUI) di antara fatwa dan peran politiknya
   c. Peran Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam politik (Negara)

3. Perumusan Masalah

   Dari judul tesis yang diajukan memunculkan rumusan masalah;

   a. Bagaimanakah pola hubungan ulama dan politik di Indonesia?
   b. Bagaimanakah orientasi fatwa dan peran politik MUI di era reformasi?

C. Penelitian Terdahulu

Berikut ini penelitian yang telah dilakukan oleh para peneliti terdahulu, terkait dengan tema yang akan diteliti;

1. Relasi Agama dan Negara

   Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia.*[51] Buku ini mengupas tentang bagaimana pola relasi antara agama dan negara di Indonesia khususnya, dan pola relasi agama dan negara yang dipraktikkan para kaum intelektual muslim Indonesia. Buku ini menyebutkan, bahwa pola relasi agama dan negara di Indonesia sangat terkait

[51]Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia,.*

dengan konstelasi politik yang ada. Pola relasi agama dan negara yang terjadi terkadang bersifat oposisi dan saling curiga, dan pada saat yang lain bersifat simbiotik. Konstelasi yang ada di era Orde Baru tentu berbeda dengan yang terjadi di era reformasi, karenanya penelitian ini berusaha memperlihatkan letak perbedaan pola yang dipraktikkan kalangan ulama terkait hubungannya dengan negara.

Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara; Studi Tentang Perdebatan dalam Konstituante.*[52] Buku ini mengulas tentang bagaimana perdebatan yang terjadi antara posisi agama (Islam) dan Negara di awal kemerdekaan Indonesia. Perdebatan tersebut terjadi di Tim Sembilan BPUPKI, yakni dalam hal perumusan dasar-dasar negara Indonesia, yaitu antara kelompok yang menginginkan dasar negara adalah Islam (kelompok Islam), dan kelompok yang menolak usulan tersebut (kelompok nasionalis sekuler). Selain itu, buku ini juga mengulas tentang bagaimana kronologi keluarnya dekrit presiden 5 juli 1959. Perdebatan yang terjadi di awal kemerdekaan, tampak lebih memperlihatkan upaya gerakan politisasi Islam, yang kemudian perlu kiranya dicermati, apakah hal semacam itu masih efektif dan relevan dipraktikkan di saat sekarang ini, ataukah sudah saatnya pola ini dirubah. Karenanya penelitian ini akan mencoba menjawab permasalahan tersebut.

2. Teori Politik Islam

Abdel Wahab el-Affendi, *Who Need an Islamic State?*[53] Buku ini mencoba menelusuri kerapuhan akar teori politik Islam. Pergulatan yang berlangsung berabad-abad itu terasa *involutif* karena hanya melahirkan respon teoritik yang selalu paradoks; antara apatisme dan fanatisme terhadap negara. Sementara menurutnya, bahwa

---

[52]Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara; Studi Tentang Perdebatan dalam Konstituante* (Jakarta: Pustaka LP3ES, 2006).

[53]Abdel Wahab el-Affendi, *Who Need an Islamic State?* (Sudan: Dar al-Qolam, 1991).

individu yang dipertaruhkan kebebasannya justru semakin terasing. Sejauh mana tesis ini dapat dipertahankan, tentu diperlukan adanya penelitian lebih lanjut.

Antony Black, *The History of Islamic Political Thought; From the Prophet to the Present.*[54] Buku ini menjelaskan tentang sejarah pemikiran politik Islam sebagai sebuah tradisi intelektual yang unik. Black menyebutkan, bahwa pelepasan urusan politik dari agama, paling mencolok menurutnya terjadi pada saat Dinasti Utsmani, meski aspek militer Islam tidak pernah hilang dari perjalanan kala itu. Namun sejak abad ke-11 M, pemikiran politik keagamaan menjadi semakin tertutup rapat, di mana fakta dan/atau pengalaman baru tidak boleh dimasukkan ke dalam satu sistem yang dianggap telah sempurna dan telah meliputi segalanya. Meskipun apa yang sebenarnya mereka maksudkan, dan bagaimana cara implementasi yang mereka inginkan, kerap kali tidak terjelaskan. Maka inilah masalah utama dalam pemikiran politik Islam menurut Black, serta karena hal ini pulalah penelitian ini perlu dilakukan.

3. Penelitian tentang Islam dan Politik di Indonesia

   Allan Samson, *Islam and Politics in Indonesia.*[55] Penelitian ini memberikan analisis tajam dan sarat data, berusaha menemukan hubungan timbal balik dan interaksi antara pemikiran politik Islam dan perilaku politik dalam suatu bagian komunitas muslim, khususnya dalam konteks realitas politik secara umum. Dikemukakan hasil temuan dalam penelitian ini, bahwa sesungguhnya di kalangan elite tidak pernah ada kesepakatan tentang apa yang harus menjadi kebutuhan utama dalam menjalin hubungan yang tepat antara keyakinan agama dan aktivitas politik. Hal ini pulalah yang kemudian perlu dicermati.

---

[54]Antony Black, *The History of Islamic Political Thought; From the Prophet to the Present* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001).

[55]Allan Samson, *Islam and Politics in Indonesia* (Berkeley: California University, 1972).

M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru.*[56] Buku ini berusaha membahas serta menguraikan secara komprehensif dan mendalam seputar persoalan hubungan Islam dan politik secara konseptual dan faktual di dunia Islam, khususnya di Indonesia; terutama pada era Orde Baru. Penelitian ini juga berusaha menjembatani kesenjangan yang mungkin terjadi antara doktrin Islam mengenai politik dengan kenyataan *riil* yang dialami oleh komunitas Islam di seluruh dunia. Bagi penulis, hal inilah yang justru menyisakan problem tersendiri, sehingga dibutuhkan pembahasan lebih lanjut, yakni mengenai perdebatan antara realitas dan idealitas.

4. Penelitian Tentang Ijtihad Politik Ulama

Greg Fealy, *Ulama and Politics in Indonesia; A History of Nahdlatul Ulama (NU) 1952-1967.*[57] Buku ini berusaha membongkar sekaligus menelanjangi kepalsuan akademik khususnya dalam kajian Nahdlatul Ulama (NU) yang dilakukan oleh para intelektual dunia yang selama ini dianggap hebat, sehingga teori dan argumennya selalu dianut oleh para intelektual Indonesia, karena telah dianggap obyektif dan akademik, padahal bagi Fealy, bahwa itu hanyalah merupakan *statement* dan slogan politik yang kebetulan saja dilontarkan, sehingga kengawurannya dalam menilai entitas NU seolah bisa di percaya. Fealy menambahkan, bahwa sejak awal justru NU menolak ikut memberontak terhadap Republik ini, dengan alasan, bahwa intervensi asing itu merusak nasionalisme Indonesia, karenanya Nahdlatul Ulama (NU) justru dengan gigih menolak pemberontakan DI/TII, PRRI dan Permesta, karena semuanya jelas dirancang oleh rezim kolonial untuk kembali mencabik Indonesia pasca kemerdekaan. Selain itu dalam buku ini juga dibahas mengenai kronologi terjadinya aliansi NU dengan Soekarno dan kekuatan rakyat lainnya, yang di

[56]M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru,*.

[57]Greg Fealy, *Ulama and Politics in Indonesia; A History of Nahdlatul Ulama 1952-1967,*.

maksudkan untuk menambah kuat posisi nasionalisme dan populisme, disertakan pula uraian lengkap mengenai dampak yang terjadi terhadap NU kemudian. Tema nasionalisme dan populisme inilah yang menurut penulis perlu dijelaskan.

Komaruddin Hidayat dan M. Yudhie Haryono, *Manuver Politik Ulama; Tafsir Kepemimpinan Islam dan Dialektika Ulama-Negara.*[58] Buku ini menggali kembali ide dan wawasan bagaimana posisi Islam dan apa peran negara. Selain itu, buku ini juga mengeksplorasi tiga varian penting; yakni bagaimana posisi ulama, bagaimana peran umat, serta menawarkan reposisi makna dan fungsi negara-bangsa. Disebutkan dalam buku ini, bahwa para ulama yang sebelumnya konsisten mengurus "dalam negeri" pesantren dan umat, tiba-tiba menjadi selebriti politik, dengan mengambil pemilu 2004 sebagai titik tolak penelitian. Tentu ada sisi plus minusnya mengenai hal ini, karena tidak serta merta ulama yang tiba-tiba menjadi selebriti politik kemudian dianggap telah melakukan kesalahan dalam menjaga integritas (moral khususnya).

Clifford Geertz, *The Javanese Kijaji; The Changing Role of Cultural Broker.*[59] Catatan penting dalam buku ini, yakni bagaimana Geertz menggambarkan tentang peranan ulama dalam menyebarkan Islam yang tidak hanya memiliki otoritas di bidang keagamaan saja, melainkan juga mencakup bidang sosial dan politik. Menurutnya, melalui pesantrenlah di antaranya, serta bertindak sebagai penterjemah kitab-kitab klasik, ulama mentransmisi nilai-nilai serta doktrin-doktrin keagamaan yang meliputi berbagai aspek; termasuk sosial dan politik.

5. Penelitian Tentang Majelis Ulama Indonesia (MUI)

M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam*

[58]Komaruddin Hidayat dan M. Yudhie Haryono, *Manuver Politik Ulama; Tafsir Kepemimpinan Islam, Dialektika Ulama-Negara* (Yogyakarta: Jalasutra, 2004).

[59]Clifford Geertz, *The Javanese Kijaji; The Changing Role of Cultural Broker* (New York: Free Press, 1960).

di Indonesia 1975-1988.[60] Penelitian ini bertolak dari suatu asumsi, bahwa produk fatwa yang dikeluarkan Majelis Ulama Indonesia (MUI) selalu dipengaruhi oleh setting sosio-kultural dan sosio-politik, serta fungsi dan status yang harus dimainkan oleh lembaga tersebut. Dalam penelitian ini juga diuraikan tentang bagaimana karakteristik Islam di Indonesia serta pengaruhnya dalam corak hukum Islam, kemudian bagaimana kondisi hukum Islam di Indonesia, serta lembaga-lembaga apa saja yang memegang kekuasaan hukum tersebut, mulai dari masa penjajahan hingga kemerdekaan. Selain itu dibahas pula mengenai lembaga Majelis Ulama Indonesia (MUI) itu sendiri; mulai dari latar belakang pendiriannya, sosio-politik yang mengitarinya, bagaimana pola hubungan lembaga tersebut dengan pemerintah serta organisasi Islam maupun Non-Islam, hingga mengenai fatwa-fatwa apa saja yang telah dikeluarkan. Berangkat dari asumsi itu pula, penelitian ini mempertegas sisi plus minusnya.

Firdaus Wajdi, *Ulama dan Negara; Kajian Sosial-Politik-Peran Majelis Ulama Indonesia (MUI) 2001-2006.*[61] Penelitian ini menyebutkan, bahwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) sejak berdirinya memiliki peran yang cukup kuat serta merupakan arus utama bagi kepentingan umat Islam karena mengakomodir berbagai ormas Islam yang ada di Indonesia, karenanya pula keberadaannya terus dipertahankan di negeri ini. Perannya pun telah diakui; baik oleh pemerintah maupun masyarakat muslim di Indonesia. Negara masih menggunakan MUI untuk beberapa pertimbangan kebijakan yang berhubungan dengan masalah agama, demikian pula masyarakat yang juga merasakan MUI sebagai wakil dari kepentingan mereka. Penelitian ini menggambarkan fakta-fakta; bagaimana MUI memenuhi perannya, dan apa harapan dari pemerintah, apakah ada yang bertentangan ataukah

[60]M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988,*.

[61]Firdaus Wajdi, *Ulama dan Negara; Kajian Sosial-Politik-Peran Majelis Ulama Indonesia (MUI) 2001-2006* (Jakarta: UIN Press, 2007).

sebaliknya, serta mengenai batasan peran MUI memahami posisi fatwa dan berbagai taushiahnya. Peran ini yang kemudian ingin diteliti lebih lanjut, apakah telah sesuai dengan nalar *civil society* misalnya.

D. Tujuan Penelitian

Tujuan yang ingin dicapai dari penelitian ini adalah; mencari jawaban tentang bagaimanakah sesungguhnya pola relasi ulama dan politik di Indonesia, serta bagaimanakah orientasi fatwa dan peran politik Majelis Ulama Indonesia (MUI) di era reformasi khususnya.

E. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah;

1. Menjadi bahan pengalaman intelektual bagi penulis
2. Bisa menjadi bahan informasi ilmiah tentang bagaimana sesungguhnya ijtihad politik ulama dalam perspektif *Fiqh Siyāsah* (Islam dan Tata Negara) terkait dengan konteks hubungan ulama dan politik
3. Mengetahui secara mendalam tentang eksistensi MUI dalam konteks perpolitikan di Indonesia

F. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

   Untuk data yang berkaitan dengan relasi agama dan negara, teori politik Islam, penelitian tentang Islam dan politik di Indonesia, penelitian tentang ijtihad politik ulama, serta penelitian tentang Majelis Ulama Indonesia (MUI), jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian pustaka *(library research)* dengan metode kualitatif. Sedangkan untuk data yang memerlukan wawancara *(interview),* maka jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian lapangan *(field research)* dengan penentuan sampel yang proporsional. Penelitian ini menggunakan pendekatan historis dan sosiologis serta jurisprudensi,

yakni untuk memotret secara komprehensif fenomena perpolitikan di Indonesia kaitannya dengan peran ijtihad politik ulama dalam mempraktikkan politik kebangsaan dan kenegaraannya, melalui fokus studi lembaga Majelis Ulama Indonesia (MUI) di era reformasi.

2. Sumber Data

Terdapat dua sumber data yang biasa digunakan dalam sebuah penelitian, yaitu data primer dan data sekunder, dengan pengertian sebagai berikut;[62]

a. Sumber data primer adalah sumber yang memberikan data langsung dari tangan pertama. Dalam penelitian ini yang menjadi data primer adalah melalui metode dokumentasi risalah, yakni berbagai putusan serta peran politik Majelis Ulama Indonesia (MUI) di era reformasi; baik berupa fatwa, rekomendasi, lembar AD/ART, serta visi misi dan orientasi Majelis Ulama Indonesia (MUI), di antaranya; lembar putusan fatwa MUI/2009 tentang haramnya tidak menggunakan hak pilih, lembar putusan fatwa MUI-DKI/2012 tentang haram memilih cagub-cawagub Non-Muslim, lembar fatwa MUI No. 3/2004 tentang terorisme, lembar putusan komisi A Ijtima Ulama komisi fatwa MUI se-Indonesia/2009 tentang *masāil asāsiyah wathāniyah,* lembar putusan No. 8/Munas VII/MUI/2005 tentang hak pribadi dan kepentingan umum, lembar putusan fatwa Nomor 11/Munas ke-VII/2005 tentang aliran Ahmadiyah, lembar putusan fatwa MUI No. 7/Munas ke-VII/2005 tentang pluralisme agama, sekularisme dan liberalisme, lembar rekomendasi atau taushiah MUI/Munas ke-VII/MUI tentang penyelenggaraan pemerintahan bersih dan berwibawa, lembar pedoman dan/atau prosedur penetapan fatwa MUI. Di samping itu juga menggunakan metode wawancara *(interview)* dengan *key informan,* yakni beberapa tokoh MUI yang

[62]Amiruddin dan Zainal Asikin, *Pengantar Metode Penelitian Hukum* (Jakarta: Grafindo Persada, 2006), 30.

kompeten, serta tokoh intelektual yang terkait dengan tema yang akan diteliti.

b. Sumber data sekunder, antara lain mencakup karya-karya para peneliti, yakni berupa; buku-buku, artikel, jurnal, dokumen-dokumen, serta hasil-hasil penelitian yang berwujud laporan, dan lain sebagainya yang tentunya berkaitan dengan tema yang akan diteliti.

3. Metode Pengumpulan Data

Menurut Soerjono Soekanto, sebagaimana dikutip oleh Amiruddin dan Zainal Asikin, dalam penelitian biasanya dikenal tiga jenis alat pengumpulan data, yaitu studi dokumen atau bahan pustaka, pengamatan atau observasi, dan wawancara atau *interview.*[63] Metode yang digunakan untuk pengumpulan data dalam penelitian ini, yakni metode dokumentasi, observasi, dan wawancara.

Metode dokumentasi dan observasi berguna untuk menghimpun bahan-bahan penelitian kepustakaan berupa; buku-buku, artikel, jurnal, serta hasil-hasil penelitian yang berkaitan dengan tema yang akan diteliti. Sedangkan metode wawancara, berguna untuk memperoleh berbagai perspektif; baik berupa informasi maupun data secara lebih kekinian *(up to date).* Wawancara yang di maksud adalah wawancara untuk kegiatan ilmiah yang dilakukan secara sistematis dan runtut serta memiliki nilai validitas, guna mendapatkan bahan yang dibutuhkan.

4. Metode Analisa Data

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah *deskriptif-eksploratif,* yakni suatu metode yang bertujuan untuk menggambarkan keadaan kelompok masyarakat tertentu, serta menelusurinya dengan cara menjelajah secara lebih mendalam guna mengetahui berbagai gejala yang terjadi.[64]

---

[63]Amiruddin, Zainal Asikin, *Pengantar Metode Penelitian Hukum,. 67.*

[64]Melly G. Tan, "Masalah Perencanaan Penelitian", Koentjaraningrat, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramedia, 1983), 3-4. Lihat dalam bukunya Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Grafindo Persada, 2000), 23.

Metode ini bertujuan untuk menemukan suatu teori melalui data-data yang diperoleh secara sistematis dengan menggunakan teori *konstruktivisme* sebagai pisau analisanya. Teori analisis konstruktivisme adalah sebuah pandangan yang melihat kehidupan sosial sebagai hasil bentukan dari manusia yang terlibat di dalamnya, serta merupakan bentukan dari hubungan sosial di antara mereka.[65]

Teori ini berguna untuk menganalisa data yang diperoleh kaitannya dengan orientasi fatwa dan peran politik MUI di era reformasi, dengan maksud untuk mengembangkan suatu hipotesis. Adapun hipotesis yang diperoleh dalam penelitian ini adalah, bahwa orientasi fatwa dan peran politik MUI telah mengalami pergeseran disebabkan situasi sosial-politik serta arus budaya reformasi yang terjadi di Indonesia.

G. Sistematika Penulisan

Studi ini di bagi dalam lima bab, yang diawali dari bab pendahuluan. Pada bab ini diuraikan secara singkat mengenai tema ulama dan politik, ijtihad politik ulama, kedudukan Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam sistem katatanegaraan Indonesia, dinamika ijtihad politik ulama (MUI), serta alasan penelitian ini memfokuskan studinya pada lembaga Majelis Ulama Indonesia (MUI) era reformasi. Semua hal tersebut adalah sebagai latar belakang alasan serta merupakan suatu kegelisahan akademik penulis, sehingga penelitian ini menjadi signifikan. Pada bab pertama ini juga diuraikan tentang permasalahan yang menjadi fokus penelitian, penelitian terdahulu yang relevan dengan penelitian ini, tujuan serta manfaat penelitian ini, metodologi yang digunakan dalam melakukan penelitian, serta sistematika penulisan.

Sedangkan di bab kedua, diuraikan mengenai perdebatan akademis yang terjadi kaitannya dengan tema hubungan antara

---

[65]Nicholas Onuf, *Construtivism; A User Manual* (New York: Sharpe, 1998).

ulama dan politik; mulai dari pembahasan mengenai klarifikasi makna ulama dan juga politik dalam penelitian ini, bagaimana dalam perspektif *civil society* mengenai hubungan di antara keduanya itu; baik dalam kerangka teori negara teokratis maupun dalam kerangka teori negara sekuler. Selain itu, pada bagian ini juga akan diuraikan mengenai bagaimanakah konstruksi pola hubungan ulama dan politik yang terjadi selama ini di belahan dunia serta di Indonesia khususnya.

Lalu di bab ketiga, penelitian ini mulai memfokuskan pembahasannya mengenai dinamika yang berkembang di kelembagaan Majelis Ulama Indonesia (MUI) itu sendiri, yakni kaitannya dalam konteks keislaman dan keindonesiaan, serta bagaimana sesungguhnya dialektika yang terjadi antara ulama (MUI) dan negara selama ini (sejak era Orde Baru hingga reformasi khususnya), lalu bagaimana pula sesungguhnya dalam perspektif MUI mengenai agama dan ruang publik.

Mengenai bagaimana fatwa serta peran politik Majelis Ulama Indonesia (MUI) itu sendiri, yakni analisis mengenai hal tersebut dengan mengambil sampel beberapa fatwa maupun sikap yang telah dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) di era reformasi, yakni yang berkaitan dengan fatwa haram golput, sikap MUI terhadap konsep kepemimpinan dalam Islam; yakni sempat keluarnya fatwa haram memilih calon pemimpin Non-Muslim oleh MUI-DKI, serta mengenai sikap MUI terhadap praktik demokrasi di Indonesia; keluarnya fatwa haram pluralisme agama, sekulerisme dan liberalisme, diuraikan secara komprehensif untuk kemudian dianalisa pada bab keempat. Pada bab ini juga diuraikan tentang yang di maksud dengan kontestasi internal dan eksternal MUI dalam respon politiknya, serta mengulas mengenai ulama-MUI kaitannya dengan nalar *civil society.*

Kemudian pada bab penutup atau bab kelima, akan diungkapkan mengenai kesimpulan dari temuan yang dihasilkan dalam penelitian ini, dengan disertakan pula beberapa saran.

BAB II
HUBUNGAN
ULAMA DAN POLITIK

Dalam bab ini akan diuraikan mengenai klarifikasi makna ulama dan politik yang di maksudkan dalam penelitian ini; bagaimana hubungan di antara keduanya dalam perspektif *civil society,* baik dalam kerangka teori negara teokratis maupun sekuler, serta bagaimana konstruksi pola hubungan ulama dan politik yang berkembang selama ini di beberapa negara dan di Indonesia khususnya. Penyajian ini tidak saja berperan sebagai landasan teori, tetapi juga sebagai pusat pertanyaan yang akan diuji dalam penelitian ini.

A. Klarifikasi Makna Ulama dan Politik

Ulama dalam pengertian ideal menurut Subky, yakni sekelompok orang yang menguasai kajian ilmu agama (Islam), mampu membimbing umat berdasarkan al-Qur'an serta hadits, mampu menghidupkan sunnah, mengembangkan ajaran Islam secara *kaffah* (totalitas), serta memberikan teladan bagi masyarakat. Selain harus pula berakhlak luhur, berjiwa besar, berwawasan luas, tahan uji, bersahaja, serta kritis atau peka terhadap perkembangan situasi zaman; baik itu situasi sosial, kemasyarakatan, maupun politik.[1] Sementara Quraish Shihab menambahkan, bahwa pada intinya kedudukan ulama adalah sebagai pewaris Nabi, yakni menyampaikan ajaran-ajaran yang sesuai dengan perintah Allah, serta mampu memutuskan berbagai problematika yang dihadapi masyarakat berdasarkan al-Qur'an, selain tentunya mereka juga harus mampu memberikan contoh pengamalan ajaran-ajaran agama tersebut.[2]

Sedangkan makna ulama dalam banyak kategori, dapat digolongkan dalam beberapa tipe; yakni *cultural* (ulama yang berdedikasi dalam hal kebudayaan), lalu intelektual (ulama yang

---

[1]Badruddin Subky, *Dilema Ulama dalam Perubahan Zaman* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 153.

[2]Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1991), 383.

berdedikasi dalam derap intelektual), kemudian politik (ulama yang berdedikasi dalam kecanggihan politik), serta *futurolog* (ulama yang berprofesi sebagai penyembuh atau konselor).[3]

Adapun kategori ulama yang di maksudkan dalam penelitian ini adalah ulama yang lebih pada kategori politik, yaitu mereka yang bertindak atas nama umat karena memiliki umat serta dipercaya-diikuti oleh umatnya dalam menjalankan pola laku politik dan mengejar tujuan-tujuan politik, karenanya ulama politik ini disebut juga sebagai *political broker,* yakni sebagai pengembangan dari *cultural broker.*[4]

Meski di sisi lain karena pengembangannya masuk pula dalam wilayah *cultural broker,* maka penelitian ini juga mengeksplorasi makna ulama tersebut ke dalam wilayah kategori ulama intelektual dan juga *cultural,* dengan tujuan antara lain, yakni untuk melihat secara lebih mendalam tentang Islam sebagai agama yang hadir dengan konsep perlawanan dan ketundukan,[5] benarkah telah terseret sedemikian dalam tanpa mampu lagi mendesain dirinya secara elegan, hal ini jika dikaitkan dengan tema bagaimana hubungan ulama dan politik.

Benarkah bahwa dalam pusaran politik praktis *(real politic),* ulama telah mengalami metamorfosa radikal dari

---

[3]Oleh Ali Ikhwan, kategorisasi ini dimuat dalam *Gatra, No. 47 Tahun X, 9 Oktober 2004,*. sebagaimana yang kemudian dikutip oleh Komaruddin Hidayat dan M. Yudhie Haryono dalam bukunya. Lihat Komaruddin Hidayat dan M. Yudhie Haryono, *Manuver Politik Ulama; Tafsir Kepemimpinan Islam dan Dialektika Ulama-Negara* (Yogyakarta: Jalasutra, 2004), xxiv.

[4]Mengenai hal ini *(cultural broker),* penulis banyak menggali dari pemikirannya Clifford Geertz yang tertuang dalam salah satu bukunya *The Javanese Kijaji; The Changing Role of Cultural Broker* (New York: Free Press, 1960).

[5]Kalimat tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan-Nya mempunyai arti, bahwa siapa saja yang mendedikasikan hidupnya untuk Allah, maka Ia tidak bisa menuhankan selain-Nya. Ia harus melawan Tuhan-Tuhan lain yang simbolik maupun personal, yakni dengan menggantinya pada kepasrahan diri terhadap Tuhan yang sesungguhnya; Allah Swt. Pada prinsip ini, Muhammad sebagai pembawa ide perlawanan dan kepatuhan di simbolkan sebagai orang yang ummi dari dunia (tidak tertarik) dan menyerahkan pola lakunya hanya demi Tuhan (wallahi), dengan Tuhan (billahi), dan untuk Tuhan (lillahi). Lihat Komaruddin Hidayat dan M. Yudhie Haryono, *Manuver Politik Ulama; Tafsir Kepemimpinan Islam dan Dialektika Ulama-Negara,. xviii.*

kharisma ke rutinisasi, dan dari transendensi ke pragmatisme-rasional, yang jika dalam teorinya Momsen serta tertuang dalam bukunya Geertz disebutkan, bahwa rutinisasi dan rasionalisasi adalah jalan rata bagi spesies manusia baru, yaitu manusia yang betul-betul menyesuaikan diri dengan era birokratik dan tidak lagi berusaha keras demi cita-citanya yang melampaui horizon intelektual dan nalar mereka.[6]

Selain itu, bahwa untuk melihat target serta strategi para ulama dalam berpolitik, perlu kiranya mencermati bagaimana dalam teori motivasi; misalnya saja yang terdapat dalam teori motivasinya (pembelajaran sosial) Bandura,[7] di mana dijelaskan bahwa dalam konstruk pikiran *(cognitive construct),* setidaknya dapat dilihat apakah perilaku ulama politisi pastinya akan merepresentasikan imaji masa depan dan tujuan ideal? Misalnya apakah ketika mereka (kalangan ulama) membayangkan dirinya menjadi presiden/wakil, akan mampu menetapkan tujuan untuk kesejahteraan umatnya dan kemudian melakukan perilaku politik yang bijak dengan mengusulkan kebijakan-kebijakan yang *pro* umat. Untuk menganalisanya, setidaknya dapat dibantu melalui gambar skema di bawah ini.[8]

Gambar 1 Skema *Teori Pembelajaran Sosial Bandura*[9]

[6]Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture* (London: Fontana, 1973), 167.

[7]Calvin S. Hall, Gardner Lindzey, dkk, *Introduction to Theories of Personality* (New York: John Wiley and Sons, 1985), 541-542.

[8]Dikutip dari bukunya Komaruddin Hidayat dan M. Yudhie Haryono, *Manuver Politik Ulama; Tafsir Kepemimpinan Islam dan Dialektika Ulama-Negara,. xxii.*

[9]Lihat http//allpsych.com/psychology101/motivation.html

Sungguhpun demikian, sejatinya inilah justru yang harus menjadi salah satu lahan kontribusi kalangan ulama, di mana mereka harus memperjuangkan secara sadar dan sistematis; baik melalui organisasi politik/partai-partai politik, maupun melalui organisasi sosial kemasyarakatan seperti lembaga keagamaan atau kemasyarakatan misalnya, serta mesti disadari bersama, bahwa pergeseran paradigma pemikiran sebagian ulama yang aktif dalam ranah politik, jangan kemudian dengan serta merta dianggap sebagai sebuah dekadensi integritas moral ulama dalam ranah sosial, karena bagaimanapun keberadaan kelompok ulama sebagai bagian dari *civil society* tidak bisa dihapuskan begitu saja dalam percaturan politik suatu bangsa, meski idealnya memang menurut beberapa kalangan, bahwa posisi dan peran ulama akan lebih tepat jika menjadi oposisi atau pengontrol setiap kebijakan-kebijakan penguasa saja, di mana mereka akan bersikap kritis terhadap kebijakan yang tidak memihak rakyat misalnya, dan kapan saatnya mereka mendukung suatu kebijakan.[10]

Elizabeth K. Nottingham bahkan menyebutkan dalam penelitiannya, bahwa peran agama (kumpulan agamawan) sebagai bagian dari *civil society* memang sudah seharusnya mampu menjadi suatu kumpulan daya *kohesif* yang mengikat masyarakat untuk kemudian bersatu melakukan perlawanan serta menjanjikan kemenangan.[11]

Selanjutnya mengenai makna politik itu sendiri, tentu sangatlah variatif, ada yang berpandangan positif selain ada pula yang berpandangan negatif. Makna politik menurut Andrew Heywood misalnya, sering kali didefinisikan sebagai penggunaan kekuasaan atau kewenangan, suatu proses pembuatan keputusan

---

[10]Ibnu Anshori, *Oposisi dalam Praksis Politik Islam* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2012), 212.

[11]Ia menyebutkan, bahwa peran sosial agama (lembaga keagamaan) misalnya, sebagai bagian dari *civil society* memang semestinya dilihat terutama sebagai sesuatu yang mempersatukan. Dalam pengertian harfiahnya, mereka harus mampu menciptakan suatu ikatan bersama dalam kewajiban sosial, melestarikan nilai-nilai sosial, khususnya pada saat terjadi perubahan besar di masyarakat; ekonomi, sosial, dan politik. Selain itu mereka juga hendaknya mampu memainkan sifat kreatif, inovatif, dan bahkan revolusioner. Lihat Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat,* (terj.) AM. Naharong (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 34.

secara kolektif, suatu alokasi sumber daya yang langka *(the allocation of scarce resources),*[12] atau sebagai arena pertarungan kepentingan yang penuh muslihat.

Ketika mendengar kata politik, Heywood menambahkan, banyak yang kemudian mengaitkannya dengan partai politik, yang padahal tentu tidaklah sesederhana itu makna politik, karena jika istilah politik hanya dipahami secara sempit pengertiannya, maka siapapun yang ingin berpolitik, pada akhirnya akan selalu diartikan, bahwa Ia haruslah memilih atau menyokong partai politik yang disukainya atau mewujudkan partai politiknya sendiri dan kemudian membuat persiapan untuk bertanding guna meraih kekuasaan.[13]

Lalu bagaimanakah corak politik dalam Islam? apakah juga identik dengan upaya meraih kekuasaan? atau bagaimana? Sebagian kalangan ahli politik Islam mengemukakan, bahwa pada dasarnya Islam tidak pernah menetapkan corak pemerintahan yang bagaimana yang harus diterapkan dalam mengurus politik (negara), melainkan bahwa yang terpenting dalam Islam adalah semua keputusan hendaknya dilakukan secara musyawarah, mengutamakan keadilan, terpeliharanya hak, serta keselamatan yang tejamin. Tetapi faktanya, sering kali pemaknaan ini justru berlawanan pada tataran pragmatis.[14]

Ada sebagian ulama yang keliru dalam merefleksikan makna tersebut, sebut saja ketika bagaimana anggapan mereka mengenai profesi politisi, di mana mereka menyangka bahwa profesi politisi adalah suatu profesi yang lebih menggiurkan, hal ini tentu dalam artian ketika mereka memaksa masuk dalam ranah politik praktis (kekuasaan). Mereka beranggapan bahwa jauh akan lebih mudah memperjuangkan idealitas dan moralitas ketika ikut berpolitik praktis, padahal kenyataannya dalam praktik politik tersebut, jika kita meminjam pandangan Edward Shils misalnya, justru politik itu 'bukanlah lahan subur' untuk

---

[12]Lihat Andrew Heywood, *Political Theory; An Introduction* (UK: St. Martins, 1999), 3.

[13]Andrew Heywood, *Political Theory; An Introduction,. 3.*

[14]Komaruddin Hidayat dan M. Yudhie Haryono, *Manuver Politik Ulama; Tafsir Kepemimpinan Islam dan Dialektika Ulama-Negara,. 12-13.*

idealitas dan perjuangan moralitas.[15] Hal ini terlihat ketika bagaimana kemudian banyak ulama yang ketika bermetamorfosis menjadi politisi justru tampak lebih banyak kehilangan watak kebajikan sivilitasnya *(the virtue of civility),* yakni kehilangan kharisma serta otoritas moral.

Sementara makna politik yang di maksudkan dalam penelitian ini adalah politik yang justru mampu melahirkan moral, dalam artian dimensi moral yang tentunya mengandung *imperatives,* yakni perjuangan moral dalam reformasi hukum, kebenaran, keadilan, kesejahteraan dan keindahan yang dicapai melalui rasio dan kecerdasan, serta mengedepankan kepentingan publik *(common good).* Tentu ini akan memiliki dimensi dan esensi tersendiri, karena memang pada kenyataannya moralitas bukanlah suatu kualitas ideal-abstrak yang bersifat *transendental-spiritual* semata, melainkan sesuatu yang lebih nyata, sehingga harus diperjuangkan dengan sungguh-sungguh.

Komaruddin Hidayat dan Yudhie Haryono menjelaskan, bahwa justru dengan berpolitik, sesuatu yang tidak mungkin bisa menjadi mungkin karena memang hasil akhirnya dapat dibaca dan diteliti, bahkan politik adalah sarana atau alat yang paling efektif untuk meraih tujuan.[16]

Ketika keadaan politik suatu bangsa misalnya, hampa/sepi dari nilai-nilai moralitas; adanya peperangan, pertikaian, anarkisme, dan lain sebagainya, maka tentu bisa dipastikan bahwa ada ketidak beresan dalam kinerja hubungan antara agen moralitas (ulama) dengan praktik politik. Karena memang, hubungan itu tidak selamanya akan saling menguntungkan *(mutualisme),* tetapi ada kalanya untung sendiri, bahkan terkadang justru saling merugikan, meskipun peta hubungan semacam ini tentu dapat senantiasa berubah, sesuai dengan kondisi-konfigurasi yang melingkupinya.[17]

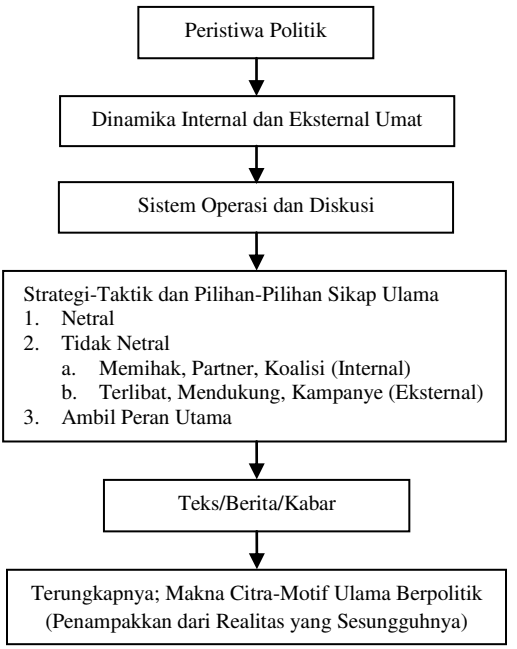
---

[15]Lihat dalam bukunya Komaruddin Hidayat dan M. Yudhie Haryono, *Manuver Politik Ulama; Tafsir Kepemimpinan Islam dan Dialektika Ulama-Negara,. 13.*

[16]Komaruddin Hidayat dan M. Yudhie Haryono, *Manuver Politik Ulama; Tafsir Kepemimpinan Islam dan Dialektika Ulama-Negara,. 41-42.*

[17]Komaruddin Hidayat dan M. Yudhie Haryono, *Manuver Politik Ulama; Tafsir Kepemimpinan Islam dan Dialektika Ulama-Negara,. 41-42.*

Melalui peta atau skema di bawah ini, Komaruddin dan Yudhie mencoba menjelaskan bagaimana ketika menganalisis kehadiran ulama politisi, yakni untuk melihat bagaimana peristiwa, respon, strategi, sikap, dan produk wacana atau berita, serta hasil atau realitas yang sesungguhnya.



Gambar 2 *Alur Sikap Politik Ulama*[18]

Dari penjelasan tersebut di atas, maka penelitian ini menjadi penting dilakukan, yakni setidaknya untuk melihat bagaimanakah sesungguhnya konstruksi polarisasi relasi ulama dan politik, yakni ulama sebagai agen moralitas dan yang merupakan bagian dari *civil society,* serta politik yang melahirkan moralitas *(politik imperatives),* dan karenanya pula perlu kiranya

[18]Lihat dalam bukunya Komaruddin Hidayat dan M. Yudhie Haryono, *Manuver Politik Ulama; Tafsir Kepemimpinan Islam dan Dialektika Ulama-Negara,. 42.*

mencermati terlebih dahulu bagaimana keberadaan ulama dan politik; kaitannya dengan *civil society* itu sendiri.

B. Hubungan Ulama dan Politik; Perspektif *Civil Society*

M. Tolchah Hasan dalam penelitiannya menyebutkan, bahwa setidaknya ada beberapa aspek yang membentuk peran kepemimpinan ulama hubungannya dengan sosial-politik terkait kedudukannya sebagai bagian dari *civil society; pertama,* yakni aspek intelektual, meliputi kemampuan keilmuan khususnya bidang agama, serta adanya pengakuan di masyarakat. *Kedua,* aspek fungsional, yakni yang berkaitan dengan peran nyata ulama secara konkrit dalam masyarakat sosial-politiknya. *Ketiga,* yakni aspek status sosial, di mana mereka secara vertikal (hierarkhi organisasi) maupun horizontal (dalam kumpulan masyarakat umum) memiliki status yang cukup kuat untuk kemudian diakui keberadaannya.

Lalu yang terakhir atau yang *keempat,* yakni aspek kekerabatan, adalah kemampuan ulama dalam membentuk atau menjalin kekerabatan antar kelompok satu sama lain.[19] Dari beberapa aspek tersebut, menurutnya akan tampaklah peran ulama sebagai pengontrol kebijakan penguasa atau yang dalam hal ini dapatlah dikatakan sebagai peran oposisi kelompok ulama sebagai bagian dari *civil society.*

Sementara jika berbicara tentang *civil society* itu sendiri, Afan Gaffar dalam penelitiannya menyebutkan, bahwa pada masa dekade 1990-an, banyak orang yang mulai memperbincangkan masalah *civil society* atau yang oleh sebagian kalangan Islam disebut sebagai masyarakat madani, bahkan tidak hanya ilmuwan politik saja yang memperbincangkan hal tersebut, yang bukan politisi pun kadang memberikan interpretasi tentang konsep dasar apa yang disebut sebagai *civil society,* karenanya tidak jarang lahirlah berbagai pengertian mengenai *civil society* yang salah kaprah dalam pemaknaannya, seperti di antaranya ada yang memahami *civil society* sebagai masyarakat sipil *vis a vis* militer,

[19]M. Tolchah Hasan, *Islam dalam Perspektif Sosial Budaya* (Jakarta: Galasa Nusantara, 1987), 153.

yang padahal menurutnya tentu tidaklah sesederhana itu pengertian *civil society.*[20]

Belum lagi jika dilihat dari pengertian negara itu sendiri, di mana Roger Saltou (1922-1975 M) misalnya, mendefinisikan negara sebagai alat (*agency*) yang mempunyai kekuasaan atau wewenang *(authority)* untuk mengatur dan/atau mengendalikan persoalan-persoalan bersama atas nama masyarakat *(the state is an agency or authority managing or controlling these (common) affairs on behalf of and in the name of the community),*[21] karena manusia pada dasarnya memang hidup dalam suasana kerjasama sekaligus suasana antagonis dan penuh pertentangan, karena itu menurutnya, negara hendaknya mampu melaksanakan otoritas kekuasaannya secara sah terhadap semua golongan kekuasaan lainnya, serta mampu menetapkan tujuan-tujuan dari kehidupan bersama itu melalui cara pembatasan sampai di mana kekuasaan dapat digunakan dalam kehidupan bersama; baik oleh individu, golongan atau asosiasi, maupun oleh negara itu sendiri, sehingga negara dapat mengintegrasikan atau membimbing kegiatan-kegiatan sosial dari masyarakatnya ke arah tujuan bersama.

Lain halnya Weber (1864-1920 M) yang bahkan lebih ekstrim lagi mendefinisikan tentang negara, menurutnya negara adalah suatu organisasi yang mempunyai hak monopoli dalam penggunaan kekerasan fisik secara sah *(koersif)* dalam suatu wilayah atau masyarakatnya.[22]

Sebagai definisi umum dapatlah dikatakan, bahwa negara adalah suatu daerah teritorial yang rakyatnya diperintah *(governed)* oleh sejumlah pejabat serta berhasil menuntut dari warga negaranya ketaatan pada peraturan perundang-undangan melalui penguasaan monopolistis terhadap kekuasaan yang sah. Dari beberapa pengertian ini, tentu akan timbul kesan *etatisme* negara, sehingga cenderung bahwa keberadaan *civil society* itu seolah dinafikan, yang padahal menurut Gaffar bahwa apa yang di maksud dengan *civil society,* bagaimana hubungannya dengan

---

[20]Lihat Afan Gaffar, *Politik Indonesia; Transisi Menuju Demokrasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 176-177.

[21]Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007), 39.

[22]Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik,. 40.*

negara, justru titik tekannya yakni kepada ruang di mana individu dan kelompok dalam masyarakat; baik itu kelompok ulama atau lainnya dapat saling berinteraksi dengan semangat toleransi, yang itu artinya, bahwa dalam ruang tersebut, justru masyarakat dapat melakukan partisipasi dalam perumusan atau pembentukan kebijakan publik di suatu negara.[23]

Karenanya jika berbicara mengenai masalah bagaimana hubungan ulama dan politik kaitannya dengan *civil society,* Afan Gaffar menyebutkan, itu artinya bahwa seharusnya kita tidak pula melupakan transformasi sosial, yakni sebagai sebuah manifestasi langkah yang terambil dari ketertekanan yang mendalam akibat hegemoni yang berkuasa, sehingga masyarakat sudah seharusnya diberikan hak berkumpul untuk membentuk kekuatan tandingan guna menuntut suatu keadilan sosial yang kemudian biasa disebut sebagi *check and balancing*.[24]

Langkah ini menurutnya dianggap sebagai tanggapan langsung terhadap rezim yang berkuasa, sehingga pada akhirnya kekuatan sosial yang terbangun atas keluasan gerakan, jaringan dan organisasi dengan tujuan tertentu akan lebih memiliki banyak kesempatan, meskipun memang pada kenyataannya sering kali arus bawah ini biasanya cenderung memilih langkah *frontal* untuk merealisasikan cita-citanya terhadap kekuasaan politis *(real politic)* melalui berbagai aksi yang dilancarkan; demonstrasi, mogok makan atau mogok kerja secara kolektif misalnya, yang tidak jarang pula karenanya menimbulkan keresahan/anarkis, sehingga tentu saja hal semacam ini juga tidak dapat dibenarkan dalam peraturan hukum berpolitik atau bernegara, serta tidak dianggap sesuai dengan nalar *civil society* itu sendiri.[25]

Tetapi sungguhpun demikian, janganlah kemudian dengan serta merta bahwa gerakan apapun yang padahal telah sesuai dengan pilar dan juga nalar *civil society* misalnya, lalu dianggap sebagai anarkisme yang membahayakan negara, karena tentu berbeda misalnya dengan langkah yang diambil oleh kelompok

---

[23]Afan Gaffar, *Politik Indonesia; Transisi Menuju Demokrasi,. 177.*

[24]Lihat Afan Gaffar, *Politik Indonesia; Transisi Menuju Demokrasi,. 176-177.*

[25]Lihat Afan Gaffar, *Politik Indonesia; Transisi Menuju Demokrasi,. 176-177.*

ulama, di mana mereka biasanya menyuarakan keresahannya melalui kekuatan ijtihad mereka, baik dengan cara mengeluarkan fatwa misalnya, maupun yang sifatnya rekomendasi atau lain sebagainya, maka tentu hal ini haruslah dianggap baik demi keberlangsungan hidup bernegara yang dinamis.[26]

Hanya saja memang, patut pula dicermati bagaimana ijtihad (politik) itu disuarakan, apakah memang berlandaskan sikap antagonisme, ataukah sesungguhnya hanyalah merupakan sikap hegemoni kepada pemerintah, bagaimana dalam persepsi nalar *civil society,* apakah mereka (ulama) telah mencerminkan idealisme gerakan *civil society,* ataukah justru sebaliknya hanya berfungsi sebagai perpanjangan tangan dari politik kekuasaan.

Untuk melihatnya lebih jauh lagi, kiranya ada baiknya melakukan penelusuran terlebih dahulu tentang bagaimana tema ulama dan politik ini kaitannya dengan *civil society* dalam bingkai teori negara, yang dalam penelitian ini akan difokuskan pada kerangka teori negara teokratis dan juga sekuler.

1. Dalam Kerangka Teori Negara Teokratis

M. Said al-Ashmawi dalam tulisannya mengemukakan, bahwa dalam pemahaman teokrasi, hubungan agama dan negara digambarkan sebagai dua hal yang tidak dapat terpisahkan.[27] Negara ter-integrasi atau menyatu dengan agama, karena pemerintahan menurut paham ini dijalankan berdasarkan firman-firman Tuhan. Segala tata kehidupan dalam masyarakat, bangsa, dan negara, dilakukan atas titah Tuhan, dan karenanya urusan kenegaraan atau politik dalam paham teokrasi ini juga diyakini sebagai manifestasi firman Tuhan.[28]

Mencermati studi kasus di Iran misalnya, Sulaiman Kurdi menyebutkan, bahwa peran ulama atau pemimpin agama di negara yang dulunya disebut sebagai Persia serta yang merupakan

---

[26]Komaruddin Hidayat dan M. Yudhie Haryono, *Manuver Politik Ulama; Tafsir Kepemimpinan Islam dan Dialektika Ulama-Negara,. 42.*

[27]M. Said al-Ashmawi, *al-Islām al-Siyāsī* (Kaherah: al-Intishār al-Arabi, 2002), 412.

[28]Lihat M. Said al-Ashmawi, *al-Islām al-Siyāsī,. 412.*

pusat Islam Syi'ah ini, terletak pada sektor formal dan informal.[29] Pada sektor formal (pemerintahan), ulama berada pada posisi yang strategis dan memiliki peran yang besar pada kesejahteraan masyarakat. Ulama di Iran merupakan bagian yang terintegrasi dengan sistem politik Iran (teokrasi), sehingga proses kebijakan politik juga berasal dari kontribusi para ulama. Sedangkan pada sektor informal, ulama memainkan perannya pada institusi atau lembaga-lembaga ekonomi swasta.[30]

Sementara di Indonesia, hal tersebut seakan tidak dapat dijumpai, sebab ulama di negeri ini pada umumnya tampak lebih memilih untuk berkontribusi dalam bidang pendidikan saja, ketimbang memperhitungkan permasalahan politik. Hubungan antara pembuat kebijakan dan ulama pun hanya terbatas pada proses pemilu. Di mana biasanya setiap partai politik atau kandidat yang dicalonkan, mencari dukungan melalui ulama (kyai) dan pesantren yang dimilikinya.[31]

Komparisasi terhadap peran ulama di dua negara ini menjadi penting, karena hal tersebut menunjukkan, bahwa setiap negara tentu memiliki pandangan yang berbeda satu sama lain. Hal ini juga disebabkan oleh adanya perbedaan sistem politik untuk mengakomodir kepentingan mereka. Tetapi satu hal yang dapat dipahami, bahwa tingkat kepatuhan masyarakat terhadap pemimpin agama; baik secara formal (pemerintahan) maupun informal *(civil society),* relatif masih cukup tinggi.[32] Tinggi dalam artian, bahwa di kedua negara tersebut setiap ulama sama memiliki tanggung jawab moral untuk mewujudkan kesejahteraan

---

[29]Sulaiman Kurdi, *Peranan Elit Ulama di Negeri Para Mullah; Studi Pemikiran Khomeini Tentang Wilāyat al-Faqīh* (Yogyakarta: Lkis, 2007), 3-4.

[30]Sulaiman Kurdi, *Peranan Elit Ulama di Negeri Para Mullah; Studi Pemikiran Khomeini Tentang Wilāyat al-Faqīh,. 3-4.* Lihat pula dalam Megan Bradley, *Political Islam, Political Institution and Civil Society in Iran; A Literature Review* (New York: International Development Research Centre, 2007). Atau Jurnal Global, Vol. 9 No. 2, 2007, *Journal for the Scientific Study of Religion,. 211-224.*

[31]Lihat Endang Turmudzi, *Perselingkuhan Kyai dan Kekuasaan* (Yogyakarta: LkiS, 2003), 8. Lihat Budi Winarno, *Sistem Politik Indonesia Era Reformasi* (Yogyakarta: MedPress, 2007).

[32]Lihat Budi Winarno, *Sistem Politik Indonesia Era Reformasi,. 8-9.*

masyarakat, meskipun mereka memiliki cara masing-masing untuk mewujudkannya.

Sedangkan dalam literatur kajian Islam sendiri, memang hubungan agama dan negara selalu saja menjadi perdebatan yang cukup hangat dan bahkan terus berlanjut hingga kini di kalangan para ahli. Azyumardi dalam tulisannya menyebutkan, bahwa perdebatan itu bahkan telah berlangsung sejak hampir satu abad, dan masih berlangsung hingga dewasa ini.[33] Masih menurut Azyumardi, bahwa ketegangan perdebatan tentang hubungan agama dan negara ini diilhami oleh hubungan yang agak canggung antara Islam sebagai agama *(dīn)* dan Islam sebagai negara *(dawlah)*, yang itu artinya, bahwa antara agama *(dīn)* dan politik *(siyāsah)* di kalangan umat Islam, terlebih-lebih di kalangan Sunni misalnya, cenderung bersifat ambivalen, hal itu disebabkan karena ulama Sunni sering kali menyimpulkan, bahwa pada dasarnya dalam Islam memang tidak ada pemisahan antara agama dan negara.

Sementara di sisi lain, sesungguhnya terdapat ketegangan dan/atau kesenjangan pada tataran konseptual maupun tataran praktis, di mana telah terjadi tarik ulur dalam hubungan agama dan politik. Sumber dari hubungan yang canggung ini berkaitan dengan kenyataan bahwa *(dīn)* dalam pengertian terbatas pada hal-hal yang berkenaan dengan bidang ilahiah saja, serta bersifat normatif, ritual, sakral dan suci, sementara politik *(siyāsah)* pada umumnya merupakan bidang *profan* atau keduniaan. Hal inilah yang kemudian menurut Qardhawi menimbulkan kesan dikotomis antara urusan dunia dan akhirat, atau antara agama dan negara yang bisa diperdebatkan oleh kalangan para ahli.[34]

Rumi juga pernah menyebutkan, bahwa ulama yang terburuk adalah yang selalu mengharapkan hadiah dari penguasa, yang kesejahteraan serta keselamatannya bergantung pada

---

[33]Azyumardi Azra, *Islam Substantif* (Bandung: Mizan, 2000), 155-156.

[34]Demikian Qardhawi mengemukakan dalam tulisannya. Lihat Yusuf al-Qardhawi, *Min Fiqh al-Dawlah Fi al-Islām* (Kaherah: Dār al-Shurūq, 1996), 88-89.

dan/atau berasal dari rasa takut kepada penguasa.[35] Siapakah ulama yang di maksudkan oleh Rumi tersebut, apakah ulama yang kemudian disebut sebagai elite agama, atau yang bagaimana? karena memang tidaklah mudah merumuskan siapa sesungguhnya para ulama yang di maksud.

Gilbert dalam tulisannya menyebutkan, bahwa secara etimologis kata *'ulamā* (tunggal: *'ālim*) adalah kata benda partisipatif yang berarti "mereka yang berpengetahuan" sebagai istilah generik untuk menunjuk kaum terpelajar dan/atau terdidik dalam masyarakat muslim, namun pada kenyataannya sangatlah disayangkan, di mana khususnya pada abad pertengahan, nama ulama menurut Gilbert justru lebih sering menyisakan problem ketimbang menyelesaikannya.[36]

Sejauh mana kebenaran pernyataan ini, tentu dibutuhkan penelitian lebih lanjut, karena dalam paham teokrasi, ulama selain disebut sebagai elite agama, pada dasarnya juga merupakan elite sosial (Islam khususnya), yang harus diakui cukup rumit memang ketika ditempatkan dalam bingkai studi-studi sosiologi-politik misalnya. Siapakah mereka, bagaimanakah peran dan kedudukan yang mereka sandang dalam masyarakat Islam, merupakan pertanyaan-pertanyaan sederhana tetapi sulit untuk dijawab.

Sungguh ironis karena kita tidak bisa menjawab pertanyaan-pertanyaan tadi justru karena para ulama sering lalu-lalang dalam perbincangan orang dan paling sering dirasani orang akhir-akhir ini, karena *ambiguitas* yang timbul dalam diskursus relasi antara ulama dan politik, sejatinya disebabkan oleh politik itu sendiri.[37] Bagaimanakah format politik yang pantas bagi mereka (ulama)? jika seandainya memang mereka boleh berpolitik? bolehkah ulama berpolitik? jika tidak, haruskah

---

[35]Jalaluddin Rumi, *Discourses of Rumi*, diterjemahkan oleh Arthur J. Arberry (Selangor: Thinker's Library, 1996), 1-3.

[36]Namun meskipun demikian, Gilbert menambahkan, bahwa cukuplah beralasan bila kita menggunakan kata ulama untuk mengacu pada para ahli agama dan ajaran agama dalam segala tipenya; faqih, qadli, ahli hadits, imam, muballigh, mufti, sufi dan siapapun yang kompeten dalam masalah-masalah agama. Lihat Joan E. Gilbert, "Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the Ulama in Medieval Damascus, 1980.

[37]Lihat Joan E. Gilbert, "Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the Ulama in Medieval Damascus,.

kemudian mereka tinggal di menara gading *apolitisme* saja? bagaimanakah idealnya cara berpolitik mereka para ulama? Kiranya hal inilah yang kemudian diperlukan ketelitian khusus dalam mengkaji kajian tema ulama dan politik.

Sementara menurut Antony Black, bahwa munculnya peran ulama sebagai elite sosial dalam masyarakat muslim, sesungguhnya memang tidak dapat dipisahkan dari proses penyebaran Islam itu sendiri. Hal ini dapat terlihat ketika bagaimana sepeninggal Nabi misalnya, transformasi sosial yang terjadi kala itu menyebabkan migrasi besar-besaran orang-orang Arab muslim ke Persia, bahkan hingga ke Afrika Utara. Melalui proses ini, para sahabat dan tabi'in, dua generasi pertama kaum muslim berkelana ke berbagai tempat untuk belajar sekaligus menyebarkan ajaran agama.

Konversi kelompok-kelompok etnis dan masyarakat pribumi di daerah-daerah tersebut menyebabkan terbentuknya lalu lintas pengetahuan agama yang berwatak kosmopolit, dan orang-orang yang berasal dari wilayah geografis terpencil mengelana untuk mencari ilmu, serta sebaliknya para ulama dari pusat peradaban Islam berdakwah hingga ke berbagai wilayah.[38]

Maka dari sini, terkesan bahwa posisi dan peran sosial mereka para ulama yang disebut sebagai "pewaris Nabi" tampak semakin terkukuhkan, terbukti dengan banyaknya mereka yang kemudian menjadi imam, qadli atau guru, yang dengan kata lain, mereka menjadi agen utama penyebaran Islam dan transmisi teks-teks ajaran suci Islam, sehingga kemudian banyak kalangan yang menyebutkan, bahwa inilah sesungguhnya yang disebut sebagai idealisasi bentuk negara teokratis.[39]

Namun menurut Glick, tentu keliru rasanya bila kemudian para ulama dipandang sebagai sebuah kelompok korporatif atau keulamaan dipandang sebagai sebuah profesi apalagi disebut

---

[38]Antony Black, *The History of Islamic Political Thought; From the Prophet to the Present,. 3-5.*

[39]Lihat Antony Black, *The History of Islamic Political Thought; From the Prophet to the Present,. 5.*

sebagai agen politik.[40] Sebab menurutnya, *pertama;* pendidikan mereka (ulama) sangat individual dan personal, para ulama dan murid-murid mereka berkelana untuk mencari dan menyebarkan ilmu tanpa organisasi, kemudian sistem dan lembaga pendidikan yang dikembangkannya pun cenderung hierarkis dan sentralistik, maka tidak mungkin kaum ulama ini tumbuh menjadi organisasi yang hierarkis dan sentralistik pula, atau bermetamorfosis menjadi kelas yang lumayan *kohesif* dan *monolitik. Kedua;* tentu saja bahwa para ulama ini tidak menjadikan posisi mereka sebagai ulama profesi satu-satunya atau bahkan yang utama di antara profesi yang bisa mereka miliki. Saat meneliti struktur pendapatan para ulama dan sufí di Spanyol misalnya, Glick bahkan menemukan, bahwa hampir semuanya memiliki profesi ekstra di bidang non-religius. Maka dari sini kemudian Glick menyimpulkan tidaklah tepat paradigma semacam itu dianggap sebagai idealnya bentuk suatu negara teokratis.[41]

Bagi mereka yang memandang praktik kenabian dan *Khulafau al-Rashidun* sebagai warisan politik yang bersifat normatif, Hallaq bahkan juga menambahkan, bahwa justru sangatlah keliru, sebab dalam sejarah mencatat, bahwa praktik politik dinasti Umayah dan Abasiyah, bagi Hallaq justru merupakan penghujatan secara terang-terangan terhadap ajaran Islam.[42]

Hal ini dapat dilihat juga dari bagaimana ketika kelompok politiko-religius awal seperti kaum Khawarij dan Syi'ah yang merupakan reaksi terhadap 'penyimpangan' kekhalifahan. Kedua kelompok ini menentang melalui sejumlah pemberontakan, meski perlawanan kedua kelompok ini kemudian mengalami kegagalan dan mereka terus menjadi minoritas dalam masyarakat muslim. Bahkan, mereka yang lebih memilih bersikap diam pun memandang praktik politik dinasti Umayah dan Abasiyah sebagai

---

[40]Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspective on Social and Cultural Formation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), 69.

[41]Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspective on Social and Cultural Formation,. 69.*

[42]Wael B. Hallaq, "Caliphs, Jurists and the Saljuqs in the Political Thought of Juwaini," *The Muslim World Journal,* 1984, 26-41.

penyimpangan yang mesti diterima hanya karena alasan *real politic*. Mereka memilih untuk tidak memiliki ikatan struktural dalam bentuk apapun dengan negara, dan sebaliknya membangun sistem otoritas dan kepatuhan tandingan.

Hal ini terlihat dari bagaimana kemudian madzhab-madzhab fiqh, aliran aqidah dan tarekat sufi yang merupakan institusi-institusi religius berwatak individual, nyatanya tidak bergantung pada negara.[43] Dari praktik inilah menurut Hallaq, kemudian muncul dikotomi peran ulama dan penguasa yang dipahami secara komplementer, sehingga mengingatkan kita pada negara ideal rekaan Plato misalnya, di mana relasi antara "pemilik pedang" *(rabb al-saif)* dan "pemilik pena" *(rabb al-qalam)* dijelaskan sebagai perpaduan antara otoritas militer yang diperlukan untuk menciptakan stabilitas dan otoritas agama dalam pelaksanaan syariah.

Hal ini pula yang kemudian oleh Ira Lapidus disimpulkan, bahwa memang di satu sisi menyebabkan profesionalisasi ulama ini terkesan justru menjadi bagian dari negara dan merupakan elite politik yang patut diperhitungkan, namun di sisi lain, posisi independensi para ulama ini sebagai bagian dari *civil society* justru dapat semakin diperkokoh melalui karakter agama yang independen dari negara dan keberadaan ulama atau sufi yang berada di luar otoritas resmi negara.[44]

Berdasarkan paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa pada dasarnya secara konseptual *civil society* tidak dikenal dalam sistem negara teokrasi, karena *civil society* nyatanya hanya berlaku dalam sistem demokrasi, sedangkan bagi negara yang menganut sistem teokrasi, demokrasi justru dianggap sebagai sistem yang problematik, sehingga dengan sendirinya *civil society* pun dianggap sebagai sesuatu yang problem. Lalu bagaimana jika hal itu dilihat dalam kerangka teori negara sekuler?

---

[43]Wael B. Hallaq, "Caliphs, Jurists and the Saljuqs in the Political Thought of Juwaini," *The Muslim World Journal,. 41.*

[44]Ira M. Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society," *International Journal of Middle East Studies*, VI, 1975, 363-385.

2. Dalam Kerangka Teori Negara Sekuler

Agama dalam beberapa hal menurut pandangan Rosenthal memang memiliki doktrin-doktrin yang tidak bisa diganggu gugat *(absolut)*, di samping tentunya terdapat pula hal-hal yang bersifat terbuka *(relativistik)*.

Aturan yang sifatnya relatif inilah yang kemudian sering kali dijadikan *frame* operasional suatu agama, karena itu eksistensinya lebih terasa keras, menyeramkan, bahkan ekstrim, apalagi jika dibungkus dengan bendera politik, meski di sisi lain justru menggoreskan pula suatu pemahaman yang akan meredam kontroversi antar agama-agama di dunia,[45] dan bahkan sejatinya hal tersebut tidak hanya mampu meretaskan benteng-benteng syariah yang kebanyakan bersifat *relatif,* tetapi juga memupus pagar-pagar *absolutisme* agama yang banyak terefleksi pada doktrin-doktrin teologi.

Persoalannya adalah, bagaimana predikat Muslim, Yahudi, Kristiani, Budhis, Hinduis, Konghuchu, ataupun label-label agama lainnya, ketika mereka juga berkeinginan turut serta berupaya untuk senantiasa berbuat kebajikan untuk ketentraman bersama.

Sedangkan jika dilihat dari segi *freedom of religion,* pada dasarnya memang menjamin seseorang bebas mendiskusikan atau memilih atau tidak memilih suatu agama tanpa campur tangan negara, dan ketika telah menganut agama Ia kemudian bebas mengikuti ajaran agamanya, berpartisipasi dalam kebaktian, menyebarkan ajaran-ajarannya dan menjadi pejabat dalam organisasi agamanya.

Namun, ketika suatu negara membatasi ideologinya dengan suatu landasan yang mencantumkan kalimat 'Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa' misalnya, maka tentu negara tersebut tidak bisa disebut sebagai negara sekuler, karena yang di maksud dengan negara sekuler adalah salah satu

[45]Oleh karena itu, ketentraman dan ketaatan merupakan mata rantai yang tidak dapat dipisahkan. Mengutip perkataan al-Ghazali 'ketertiban beragama hanya mungkin dicapai melalui terwujudnya ketertiban dunia' Lihat Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam; An Introductory Outline* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), 39.

konsep *sekularisme*, di mana sebuah negara menjadi netral dalam permasalahan agama, dan tidak mendukung orang beragama maupun orang yang tidak beragama,[46] karena negara sekuler memang memperlakukan semua penduduknya sederajat, meskipun agama mereka berbeda-beda, serta tidak melakukan diskriminasi terhadap penduduk beragama tertentu, dan yang paling terpenting adalah, bahwa negara sekuler tidak memiliki agama nasional.[47]

Selain itu menurut John Madeley, bahwa negara sekuler didefinisikan sebagai pelindung kebebasan beragama, serta dideskripsikan sebagai negara yang mencegah agama ikut campur dalam masalah pemerintahan serta mencegah agama menguasai pemerintahan atau kekuatan politik. Sekularisme sejatinya juga merujuk kepada anggapan, bahwa aktifitas dan penentuan sikap politik selamanya harus didasarkan pada apa yang dianggap sebagai bukti konkret dan fakta, dan bukan berdasarkan pengaruh keagamaan, meski pada dasarnya, bahwa tujuan dan argumen yang mendukung sekularisme sangatlah beragam, di mana dalam Laisisme Eropa misalnya, diusulkan bahwa sekularisme adalah gerakan menuju modernisasi dan menjauh dari nilai keagamaan tradisional.[48]

Menurut sebuah penelitian tentang pemeluk agama di Amerika Serikat belum lama ini misalnya, Husein Rasyid dalam penelitiannya menyebutkan, bahwa Islam di Amerika Serikat, justru menjadi salah satu agama dengan pertumbuhan tercepat.[49] Hal ini tentu sangat mengejutkan, karena sebagaimana telah diketahui bersama, bahwa Amerika Serikat merupakan negara yang dianggap paling sekuler selama ini. Bahkan, hal itu terjadi di saat para pemuka agama; rabbi (Yahudi) dan pendeta (Kristen) sedang gencarnya menjalankan berbagai macam peran. Mengapa

---

[46]John Madeley and Zsolt Enyedi, *Church and State in Contemporary Europe; The Chimera of Neutrality* (Routledge, 2003), 3-4.

[47]John Madeley and Zsolt Enyedi, *Church and State in Contemporary Europe; The Chimera of Neutrality,. 13.*

[48]John Madeley and Zsolt Enyedi, *Church and State in Contemporary Europe; The Chimera of Neutrality,. 13.*

[49]Husein Rasyid, "Wajah Baru Ulama Amerika Muslim", *Artikel Kantor Berita Common Ground (CG-News),* New York,. Juni 2012.

hal ini bisa terjadi? Rasyid menyebutkan, yakni disebabkan oleh tingginya perhatian para Imam (Muslim) yang diarahkan pada kebutuhan-kebutuhan jamaah. Bagi mereka para Imam, bahwa layanan sosial kepada masyarakat adalah bagian integral peran pemuka agama, sehingga mereka tampak begitu aktif terlibat di masyarakat.[50]

Khalid Latif, ulama di New York University bahkan menyebutkan, bahwa dengan menyadari keterlibatan ulama dalam berbagai komunitas, sesungguhnya akan menguntungkan setiap orang; mereka bisa melakukan hal terbaik yang bisa mereka lakukan dan berbagi kerja dengan orang lain, karena menurutnya, bahwa para pemuka agama memang harus selalu siap dan mampu berbicara dalam bahasa dan budaya yang ada di komunitas masyarakat itu sendiri; termasuk soal perbedaan yang terkait dengan etnis dan juga aliran dalam Islam.[51] Selain itu, lingkungan kampus pun sebenarnya juga sangat dimungkinkan untuk melakukan berbagai program pemberdayaan masyarakat. Dalam kata lain, Latif menuturkan, bahwa ulama atau pemuka agama memang harus selalu siap terbuka, fokus pada masyarakat, dan juga terlatih untuk menjalankan berbagai macam peran.[52]

Selain itu, yang tidak kalah menariknya untuk dicermati; bagaimana pola hubungan ulama dan politik kaitannya dengan *civil society* dalam kerangka teori negara sekuler adalah negara Turki, yakni sebuah negara Islam yang berideologi sekuler, meski penduduknya 99 persen dari sekitar 60 juta orang itu beragama Islam. Di mana secara perlahan tapi pasti, Kamal Attaturuk dengan gencar terus melakukan sekularisasi negara, yakni proses pemisahan antara Islam dengan negara dan/atau politik. Bahkan, sekularisme dinyatakan sebagai salah satu dasar negara seperti tercantum dalam konstitusinya.[53] Salah satu hal yang amat tegas

---

[50]Husein Rasyid, "Wajah Baru Ulama Amerika Muslim", *Artikel Kantor Berita Common Ground (CG-News),* New York,. Juni 2012.

[51]Lihat dalam Husein Rasyid, "Wajah Baru Ulama Amerika Muslim", *Artikel Kantor Berita Common Ground (CG-News),* New York,. Juni 2012.

[52]Lihat dalam Husein Rasyid, "Wajah Baru Ulama Amerika Muslim", *Artikel Kantor Berita Common Ground (CG-News),* New York,. Juni 2012.

[53]Lihat Jalaluddin Rahman, "Turki; Islam dan Sekuler", *Artikel dalam "Wacana Islam",.* May, 2008.

adalah pelarangan pemakaian simbol-simbol keagamaan dalam kehidupan resmi negara; misalnya saja larangan menggunakan jilbab di kantor dan/atau lembaga pemerintahan, hingga kampus. Bahkan, tentara dan polisi pun tidak diperkenankan menggunakan pakaian dinas ketika melaksanakan shalat.[54]

Turki sebagai sebuah negara sekuler bahkan memandang, bahwa persoalan agama bukanlah urusan negara, melainkan sepenuhnya menjadi urusan masing-masing individu warganya. Tetapi yang menarik dari negara sekuler ini adalah, bahwa Kamal Attaturuk tampak hanya berhasil men-sekulerkan negara, tetapi masyarakat atau warganya, faktanya tetap menjadi muslim yang baik. Bahkan, di daerah pedalaman Turki, kehidupan masyarakat yang agamis masih cukup semarak di bawah bimbingan para ulamanya; termasuk dalam tata cara berpakaian kaum wanitanya. Maka dapat disimpulkan, bahwa Turki tidak sepenuhnya menjadi sekuler seperti di negeri-negeri Barat.[55]

Sedangkan dalam istilah politik sendiri dikatakan, bahwa sekularisme sering diartikan sebagai suatu pergerakan menuju pemisahan antara agama dan pemerintahan; hal ini dapat berupa misalnya saja dengan mengurangi keterikatan di antara keduanya, mengganti hukum keagamaan dengan hukum sipil, atau dengan menghilangkan pembedaan yang tidak adil dengan dasar agama.[56] Sementara Kasdi mengemukan, bahwa sesungguhnya yang paling menentang keras terhadap sekularisme yakni hanya aliran agama yang fundamentalis; baik itu dari Kristen fundamentalis, maupun

[54]Lihat Jalaluddin Rahman, "Turki; Islam dan Sekuler", *Artikel dalam "Wacana Islam",.* May, 2008.

[55]Lihat Jalaluddin Rahman, "Turki; Islam dan Sekuler", *Artikel dalam "Wacana Islam",.* May, 2008.

[56]Tetapi layak dicermati, bahwa dalam pengertian baru mengenai negara sekuler sebagaimana yang dipahami oleh Abdullah Ahmed an-Na'im misalnya, bahwa menurutnya dalam praktik politik terkini, negara sekuler sesungguhnya adalah negara di mana masyarakatnya berada dalam kondisi menegosiasikan hubungan antara agama dan negara dari pada menyisihkan agama dari ruang publik masyarakat secara rigid. Lihat Abdullah Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekuler; Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007), 213.

Islam fundamentalis,[57] dan pada saat yang sama sebaliknya justru dukungan terhadap sekularisme datang dari kelompok minoritas keagamaan yang memang memandang sekularisme politik dalam pemerintahan sebagai sesuatu yang justru penting guna menjaga persamaan hak.

Lain halnya dengan Alwi Shihab misalnya yang dalam penelitiannya menyebutkan, bahwa dalam kajian keagamaan, masyarakat dunia Barat pada umumnya dianggap sebagai sekuler, hal ini di karenakan kebebasan beragama yang hampir penuh tanpa sanksi legal atau sosial, dan juga karena kepercayaan umum, bahwa agama tidak seharusnya menentukan keputusan politis.[58] Padahal di sisi lain, bahwa pandangan moral yang muncul dari tradisi keagamaan tetaplah dianggap penting bagi sebagian dari negara-negara tersebut. Sedangkan Sukron Kamil menyimpulkan, bahwa soal tidak mencampuri urusan agama dalam konsep negara sekuler,[59] sejatinya hanyalah merupakan sebuah cara dan bukan substansi. Ia juga menambahkan, bahwa sikap tidak mencampuri urusan agama dalam praktik Barat, sejatinya lebih sebagai antitesis dan konsekuensi historis dari konsep dan praktik negara teokratis.

Dari paparan ini, bisa dikatakan, bahwa dalam kerangka teori negara sekuler, hubungan ulama dan politik kaitannya sebagai bagian dari *civil society* tidaklah dimungkinkan, meski masih sedikit lebih ada ruang dibandingkan dengan konsep negara teokratis. Titik lemahnya adalah, bahwa dalam konsep negara sekuler dipahami tentang bagaimana negara memang tidak boleh sama sekali mencampuri urusan agama serta sebaliknya. Karenanya, hal inilah yang kiranya menurut penulis perlu lebih dicermati, yakni mengenai makna dan dinamika sekularisme itu sendiri; terutama dalam perspektif politik kekinian.

Maka penting kiranya penelusuran lebih lanjut mengenai bagaimana sesungguhnya konstruksi pola hubungan ulama dan

---

[57]Lihat Abdurrahman Kasdi, "Fundamentalisme,.." dalam *Tashwirul Afkar, Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan,* Edisi No. 13 Tahun 2003.

[58]Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1998), 148.

[59]Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik* (Jakarta: Kencana, 2013), 67.

politik di belahan dunia pada umumnya, dan juga di Indonesia khususnya.

C. Konstruksi Pola Hubungan Ulama dan Politik di Beberapa Negara dan di Indonesia

Munculnya problematika dan *ambiguitas* relasi antara ulama dan politik, sejatinya disebabkan oleh pengalaman sejarah itu sendiri dan/atau dari paparan sejarah yang ada. Karenanya, tidak sedikit dari kalangan intelektual; politik Islam khususnya, yang menyimpulkan, bahwa ulama tidak perlu berpolitik. Ulama sebaiknya fokus mengurusi umatnya saja.

Hal ini jika yang di maksudkan, bahwa ulama jangan berpolitik itu adalah memang dalam rangka mendudukan persoalan politik atau kenegaraan dengan persoalan keagamaan pada koridor yang tepat, maka pandangan tersebut memang masih bisa disebut logis menurut Komaruddin.[60] Tetapi bila maksudnya adalah untuk membatasi kiprah ulama dalam politik dan urusan kenegaraan, maka pandangan ini boleh disebut tidak tepat atau keliru, bahkan justru berarti pengingkaran terhadap fakta sejarah itu sendiri dan pengingkaran terhadap realitas sosial politik yang pernah terjadi di belahan dunia.

Hal ini dapat terlihat ketika bagaimana misalnya dalam catatan sejarah, jauh sebelum agama Kristen lahir bahkan, pun demikian Islam, Nabi Musa As (Moses) sudah memberikan contoh bagaimana seorang pemimpin (melalui gerakan politik) membebaskan umatnya (Bani Israel) dari perbudakan kaisar-kaisar (Fir'aun) Mesir selama berabad-abad, bukankah itu merupakan politik? Maka bagi umat Islam (Nasrani serta Yahudi) bahkan, yang mengingkari peran pemimpin agama dan/atau spiritual dalam berpolitik, justru hal itu merupakan suatu bentuk sikap/tindakan yang mengingkari sejarah agamanya sendiri.[61]

Karena bagaimanapun, ketika meneliti tentang tema relasi antara ulama dan politik dengan melihat pengalaman

---

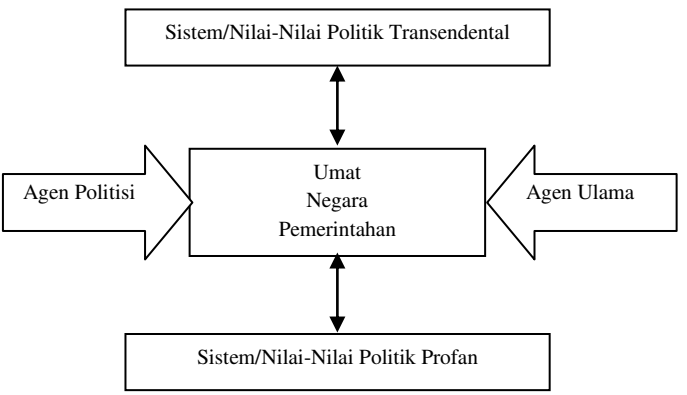
[60]Aswab Mahasin, "Keterkaitan dan Hubungan Umara dan Ulama dalam Islam", *Jurnal Paramadina,. Edisi No. 18, Tahun 2002.*

[61]Antony Black, *The History of Islamic Political Thought; From the Prophet to the Present,. 13-14.*

sejarah sosial yang terjadi di belahan dunia, memang akan banyak sekali kerumitan yang dihadapi, tetapi hal ini sangatlah penting karena warisan politik yang ditinggalkan masa lalu, oleh masa kini akan terus dibawa dan dipandang normatif oleh generasi selanjutnya.

Terlihat ketika bagaimana misalnya teori al-Ghazali (w. 1111 M) yang masih saja terus dikembangkan dan diteliti di kalangan para ahli hingga kini, yakni teori tentang hubungan ulama umara dan umat, di mana Ia menyimpulkan, bahwa rusaknya masyarakat (umat) sesungguhnya disebabkan karena rusaknya penguasa, sedangkan rusaknya penguasa, disebabkan oleh rusaknya ulama, sementara rusaknya ulama itu disebabkan karena kecintaan mereka terhadap harta jabatan dan kekuasaan; *fasād al-Ra'iyyah bi fasād al-Mulk wa fasād al-Mulk bi fasād al-'Ulamā wa fasād al-'Ulamā bi hubbihim al-Māl wal-Jāh wal-Riyāsah.*[62]

Mungkin tidak berlebihan jika teori al-Ghazali tersebut dapat dianalisa melalui peta atau skema di bawah ini,



Gambar 3 *Wilayah Pertarungan Antar Nilai dan Antar Agen (Ulama-Umara-Umat)*[63]

[62]al-Ghazali, *Ihyā 'Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Fikr, Tth).

[63]Mengutip Komaruddin Hidayat dan M. Yudhie Haryono, *Manuver Politik Ulama; Tafsir Kepemimpinan Islam dan Dialektika Ulama-Negara,. 50.*

Skema ini menggambarkan sebuah kontestasi konfigurasi antara sistem dan nilai-nilai transendental (ulama umara dan umat), dan dari kontestasi konfigurasi ini menurut Komaruddin Hidayat dan Yudhie Haryono, yang sering berulang terjadi di Indonesia, bahwa masa depan pola hubungan antara ulama umara dan umat adalah bekerja sama dalam menyelesaikan cita-cita, meski dalam bentuk kawanan kritis yang sewaktu-waktu siap bersikap oposisi konstruktif demi tercapainya cita-cita tersebut.[64]

Selain itu, bagaimana pula ketika teori al-Mawardi (w. 1059 M) misalnya, yang terus saja dikembangkan hingga saat ini bahkan, serta selalu saja dijadikan sumber dan/atau rujukan dalam berbagai penelitian yang dilakukan oleh para ahli politik Islam khususnya, yakni teori mengenai hubungan antara agama dan negara (ulama dan politik). Di mana dalam teorinya al-Mawardi menyebutkan, *al-Dīn bi al-Mulk yaqwā wal-Mulk bi al-Dīn yabqā,* bahwa agama jika ditopang oleh negara maka akan kuatlah Ia, dan sebaliknya negara jika diwarnai dengan sendi-sendi agama maka Ia akan kekal *(eksis),*[65] meski tentu saja yang di maksudkan dalam hal ini bukanlah kemudian negara bebas masuk ke dalam wilayah privat, yakni wilayah ketika orang secara pribadi menjalankan ritual agamanya, tetapi harus diakui, bahwa negara tentu akan sangat berpengaruh pada bagaimana menciptakan kerukunan umat beragama misalnya.

Sementara yang terjadi di zaman modern, di mana perjalanan sejarah kemerdekaan suatu bangsa dapat teraih, sebut saja bagaimana saat terbentuknya negara India misalnya, jelas kita tidak bisa melupakan begitu saja peranan sosok tokoh spiritual besar yang belum tergantikan hingga kini, yakni Mahatma Gandhi. Dialah yang mempelopori gerakan "tanpa kekerasan" sehingga Inggris terpaksa melepaskan India menjadi bangsa yang merdeka. Jangan pula dilupakan peranan uskup Desmon Tutu dalam kemerdekaan Afrika Selatan misalnya, andai saja tidak ada keterlibatan wakil tunggal Vatikan di Afrika Selatan itu, mungkin saja Nelson Mandela sang presiden kulit

---

[64]Lihat dalam bukunya Komaruddin Hidayat dan M. Yudhie Haryono, *Manuver Politik Ulama; Tafsir Kepemimpinan Islam dan Dialektika Ulama-Negara,. 50.*

[65]al-Mawardi, *Adāb al-Dunyā Wal-Dīn* (Beirut: Dār al-Fikr, Tth).

hitam pertama negeri di ujung selatan benua hitam itu akan selamanya mendekam di penjara rezim Apartheid.[66]

Lain halnya dengan yang terjadi di Iran, bahwa hubungan ulama dan politik di kawasan timur tengah ini bahkan justru sangat men-stressing peranan ulama dalam kancah politik atau kenegaraan, hal ini dapat terlihat dari pernyataannya pemimpin besar mereka al-Imam Khomeini yang mewajibkan kepada para imam dan jama'ah di Iran bahkan hingga ke seluruh negara Islam untuk menyadarkan masyarakatnya, bahwa ungkapan yang disebarkan di seluruh negara Islam, mengenai "ulama tidak boleh mencampuri urusan politik" sesungguhnya hanyalah merupakan sebuah rencana kekuatan-kekuatan besar anti Islam.[67]

Khomeini juga menambahkan, bahwa jika ulama meminggirkan diri dari dunia politik, maka hal itu seperti yang terjadi dahulu kala, di mana bangsa muslim akhirnya dipisahkan dari tokoh-tokoh ulama mereka, dan setelah itu mereka dengan bebas melakukan apa yang diinginkannya. Maka menurutnya jika para ulama meninggalkan dunia politik, justru sesungguhnya akan terjadi apa yang telah terjadi sebelumnya, yakni suatu keburukan.[68]

Lekatnya Islam dengan politik, memang menurut Herman Subagio dalam penelitiannya, bahwa Islam yang pada dasarnya memiliki ciri solidaritas tinggi, akhirnya memang akan berubah menjadi kekuatan politik yang sangat kuat ketika secara terus-menerus terepresi oleh kebijakan penguasa (kolonial).[69] Hal ini Ia tunjukkan dari bagaimana politik Islam dalam pusaran sejarah Surakarta misalnya, sejatinya karena implementasi politik Islam di Nusantara terbukti mampu menempatkan Islam sebagai alat dan kekuatan politik, alasan itu pula yang kemudian menurutnya menimbulkan terjadinya Revolusi di Iran (1979).

---

[66]Lihat Joseph Lelyveld, *Great Soul; Mahatma Gandhi and His Struggle With India* (New York: Vintage Books, 2012), 26-27.

[67]Pidato di depan para Imam Jum'at seluruh negeri *(Sahifah Nur., jilid 13, 219).*

[68]Pidato di depan kelompok minoritas Armenia, Yahudi dan Asyuri *(Sahifah Nur., jilid 17, 80).*

[69]Dalam Herman Subagio, *Orasi Ilmiah Pengukuhan Guru Besar Ilmu Sejarah Politik FKIP-UNS., Solo, 2013.*

Kemudian jika kita melihat apa yang terjadi di Mesir, bagaimana hubungan antara ulama dan politik pasca tergulingnya mantan presiden Mesir Muhammad Mursi oleh militer baru-baru ini misalnya, yang diawali dengan desakan demonstrasi ratusan ribu bahkan jutaan rakyat Mesir, sebagaimana yang diwartakan *Mosleminfo.com*, Sabtu (20/07/2013) melalui *Youm7*, di mana Menteri agama Mukhtar Jumu'ah akhirnya mengeluarkan sebuah keputusan besar dalam sejarah Mesir, yakni akan merangkul ulama-ulama Mesir (al-Azhar khususnya), bahkan merangkul pula ulama dari negara-negara Islam di luar Mesir. Selain itu, melalui Kantor Pusat Grand Syaikh Al-Azhar, mereka (para ulama al-Azhar) akan ditunjuk sebagai pemegang kendali pada sektor dakwah Kementerian Agama Mesir.

Keputusan ini tentu membuktikan terjalinnya kembali keterikatan hubungan antara ulama dan politik di Mesir khususnya, karena sebagaimana diketahui dalam sejarah, bahwa sejak tahun 1960-an Instansi al-Azhar pernah dipisahkan dari Kementerian Agama, meski entah apa skenario sesungguhnya yang ada di balik keputusan besar ini, tetapi yang jelas, bahwa di dunia Islam sendiri, awal mula adanya suatu ikatan keagamaan dan kebangsaan untuk kemudian bersama-sama digunakan, pada prinsipnya adalah sebagai dasar untuk melawan imperialisme, seperti bagaimana ungkapan *'patriotisme adalah sebagian dari iman'* misalnya.

Jonathan Laurence dalam salah satu penelitiannya bahkan menyebutkan, bahwa meskipun hanya 1 % dari 1,5 milyar umat muslim yang tinggal di Eropa Barat, namun minoritas ini memiliki pengaruh yang tidak kecil terhadap agama dan politik di sana, terbukti hanya dalam kurun waktu lima puluh tahun, populasi muslim menggelembung dari sekitar belasan ribu menjadi 16 bahkan 17 juta pada 2010 di Eropa Barat. Tentu hal ini menunjukkan, bahwa warga asli Eropa semakin yakin terhadap Islam yang berkembang pesat bahkan tidak terkendali di Eropa pasca perang, dan tentu ini merupakan bagian dari peranan

politik *(politik patriotisme),*[70] di samping juga membuktikan, bahwa adanya peranan ulama dalam politik suatu bangsa, karena sebagaimana diketahui, sebagian tokoh masyarakat muslim pada umumnya memandang bahwa negara-negara Eropa terlalu bersikap represif dan intoleran terhadap Islam.

Memang jika kita bandingkan, hal ini sangat mengejutkan karena 10 atau 15 tahun sebelumnya, Islam masih tidak dikenal sebagai isu kebijakan domestik oleh para politisi dan pejabat Eropa. Masalah-masalah agama dahulu menjadi wewenang para pejabat imigrasi dan diplomat bukan parlemen dan Kementerian Dalam Negeri, bahkan organisasi komunitas Islam di kota-kota Eropa dahulu sangat tidak mengakar secara organik dalam budaya dan politik Eropa.

Sebaliknya ironis justru yang terjadi di negara-negara muslim belakangan ini, legitimasi keagamaan sering kali dianggap hal yang paling penting bagi penguasa untuk mempertahankan otoritas politiknya, bahkan mereka selalu cenderung mengklaim, bahwa mereka memiliki otoritas keagamaan sehingga layak pula memiliki otoritas politik yang padahal pada kenyataannya, bahwa klaim seperti ini tidak serta merta menjadikannya muslim yang hebat atau menjadikan negara yang dipimpinnya Islami, bahkan tidak jarang penguasa seperti ini biasanya justru tidak mampu menyeimbangkan kontrol mereka terhadap pemimpin agama (ulama), dengan di antaranya membiarkan mereka tetap mempertahankan otonomi relatifnya.[71]

Tampaknya hal inilah yang terjadi di Suriah belakangan ini, di mana tampak ketidak-harmonisan antara ulama dan penguasa, dan bahkan antara ulama satu dengan ulama lainnya. Bashar al-Assad selaku pemimpin negara Suriah dengan Syi'ahnya seolah tidak memperdulikan lagi dengan apa yang terjadi pada rakyatnya. Ulama sekaliber Syaikh Ramadhan al-Buthi pun akhirnya terfitnah karena dituduh telah mengkhianati Islam, yang padahal hanya satu tujuannya ketika Ia mengeluarkan

[70]Jonathan Laurence, "The Emancipation of Europe's Muslims; The State's Role in Minority Integration", *Common Ground The International Journal (Chestnut Hill-Massachusetts, 2012).*

[71]Aswab Mahasin, "Keterkaitan dan Hubungan Umara dan Ulama dalam Islam", *Jurnal Paramadina,. Edisi No. 18, Tahun 2002.*

fatwanya, yakni hanya ingin menjalin hubungan yang baik antara ulama dan politik (penguasa) agar tidak bersikap antagonis meski tidak pula kemudian harus selalu berhegemoni.

Kiranya tepat apa yang dikemukakan Buthi dalam teorinya mengenai ulama centris,[72] tampak adanya ketidak-harmonisan antar-ulama di belahan dunia, Sunni dengan Syi'ah, tradisionalis dengan sekuler, dan seterusnya, hal ini terlihat ketika bagaimana konflik yang terjadi terus-menerus di negeri-negeri muslim belakangan ini; mulai dari konflik yang terjadi di Libya, disusul kemudian konflik Tunisia, lalu Mesir dan kini Suriah, hampir seluruhnya berakhir dengan adanya keterlibatan politik luar negeri PBB, yang ironisnya pula selalu saja penyelesaiannya melalui kebijakan invasi militer oleh Amerika Serikat.

Tentu ini sesuatu hal yang sangat memprihatinkan, di mana tampak sekali tidak adanya upaya negosiasi dari ulama dunia terhadap PBB, yang dalam hal ini Amerika Serikat, sekalipun pernah ada, tetapi sering kali pula kemudian selalu mengalami kebuntuan dan seolah terabaikan. Hal inilah sesungguhnya menurut penulis yang paling penting dicermati dalam meneliti kajian tentang hubungan ulama dan politik.

Selanjutnya bagaimana dengan yang terjadi di Indonesia, Ali Maschan Moesa menyebutkan dalam salah satu penelitiannya, bahwa pada mulanya hubungan antara ulama dan politik terbagi menjadi tiga model atau paradigma. *Pertama*, yakni yang Ia sebut sebagai paradigma integrasi, yaitu pemimpin agama (ulama) adalah sekaligus juga dikatakan sebagai pemimpin negara. *Kedua*, paradigma simbiotik, yaitu antara ulama dan politik tidak menyatu, namun saling membutuhkan. Dan *ketiga*, paradigma sekularistik, yaitu hubungan yang terpisah sama sekali antara ulama dan politik.[73]

---

[72]Dalam teorinya ini Buthi menawarkan pola idealisasi ulama; dengan di antaranya mengajak ulama untuk memahami serta mempraktikkan teori yang dikembangkan oleh al-Ghazali (w. 1111 M), yakni mengenai teori hubungan ulama umara dan umat. Lihat Ramadhan al-Buthi, *al-Jihād fī al-Islām; Kaifa Nafhamuhu Wa Kaifa Numārisuhu,. 18-21.*

[73]Dalam Ali Maschan Moesa, *Diskursus Hubungan Islam dan Politik di Indonesia* (Workshop "Islam dan Pluralisme", Jawa Timur 2007).

Lalu bagaimana hubungan ulama dan politik yang terjadi di Indonesia, Ia menyebutkan, bahwa tampak tokoh-tokoh agama (ulama) di Indonesia sesungguhnya lebih banyak yang memilih paradigma simbiotik. Agama (ulama) butuh negara (politik), dan negara juga butuh agama, hal ini sejalan dengan teori yang pernah dicetuskan oleh Mawardi (w. 1059 M),[74] meski tentunya dengan pengertian, bahwa keyakinan agama masuk dalam ranah negara secara tidak formal, melainkan melalui obyektifikasi, begitupun sebaliknya negara tidak masuk pada wilayah *privacy* agama.[75]

Tetapi di sisi lain, harus diakui, bahwa di Indonesia ada juga sebagian ulama (kelompok agama) yang setuju dengan paradigma integrasi, yakni penyatuan antara agama dan negara. Hal ini dapat terlihat antara lain dari bagaimana Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), termasuk juga Partai Keadilan Sejahtera (PKS) yang hingga saat ini masih saja getol menawarkan konsep negara khilafah, yakni nama lain dari negara Islam, karenanya ketika MUI mengeluarkan fatwa haram tidak menggunakan hak pilih misalnya, Majelis Mujahidin Indonesia tampak paling terdepan menentangnya, dan bahkan bagi mereka menjadi suatu keharusan bahkan untuk bersikap golput selaginya sistem khilafah masih saja diabaikan dan/atau tidak diwujudkan.

Paradigma ini tampak berlawanan dengan apa yang telah diputuskan oleh ulama-ulama NU misalnya, di mana mereka telah memberikan putusan final atau harga mati tentang wajibnya mempertahankan NKRI.[76] Pertanyaannya adalah, di manakah peranan MUI dalam menjalankan tugasnya selama ini; bagaimana MUI memainkan peran, kedudukan serta wewenangnya, yakni dalam menyamakan visi dan misi ulama-ulama di Indonesia khususnya? setidaknya suatu kesamaan dalam segi konsepsi atau upaya sinkronisasi misalnya. Apakah eksistensi Majelis Ulama

---

[74]Lihat dalam al-Mawardi, *Adāb al-Dunyā Wal-Dīn* (Beirut: Dār al-Fikr, Tth).

[75]Dalam Ali Maschan Moesa, *Diskursus Hubungan Islam dan Politik di Indonesia,. 2007.*

[76]Dalam Ali Maschan Moesa, *Diskursus Hubungan Islam dan Politik di Indonesia,. 2007.*

Indonesia (MUI) telah mampu mengkonsolidasikan antar mereka para ulama dan/atau antar ormas Islam yang ada di Indonesia, apakah MUI selama ini lebih menunjukkan sikap antagonistik terhadap penguasa (politik), ataukah benar adanya anggapan beberapa kalangan yang menilai, bahwa mereka (MUI) hanya merupakan perpanjangan tangan dari pemerintah?

Maka untuk menjawabnya, tentu diperlukan pembahasan yang lebih spesifik mengenai hal ini, dan karenanya penulis akan menguraikannya secara komprehensif pada bab-bab selanjutnya, dengan terlebih dahulu memaparkan tentang bagaimana dinamika yang berkembang di kelembagaan MUI itu sendiri selama ini; yakni sejak era Orde Baru hingga reformasi, sehingga nantinya diharapkan penelitian ini mampu menjawab tentang bagaimana pola relasi ulama dan politik di Indonesia, serta bagaimana pula orientasi fatwa maupun peran politik MUI sesungguhnya di era reformasi khususnya.

Karena dalam penyelenggaraan pembangunan nasional, pada hakikatnya memang melaksanakan pula pembangunan nasional di bidang spiritual,[77] dan karenanya dituntut peran serta agamawan atau dalam hal ini para ulama (termasuk MUI tentunya) untuk senantiasa mampu melakukan koordinasi antar instansi terkait; termasuk dengan pemerintah. Negara Indonesia yang memang merupakan negara hukum berdasarkan Pancasila, yang bertujuan mencapai masyarakat adil dan makmur, spiritual dan material yang merata, Sjahran Basah menyebutkan, bahwa hal itu tidak hanya sekedar memelihara ketertiban masyarakat saja, melainkan berkewajiban pula turut serta mengurus dalam semua sektor kehidupan dan penghidupan.[78]

Tetapi tentu saja tidak sesederhana itu upaya yang harus dilakukan, karena yang menjadi persoalan kemudian adalah, bagaimana upaya atau gerakan tersebut dipraktikkan, apakah melalui *kulturalisasi* Islam misalnya, atau justru harus melalui gerakan Islam politik, karena para pengkaji Islam sering kali memang menggolongkan adanya dua kelompok Islam, yakni

---

[77]Lihat Sjahran Basah, *Eksistensi dan Tolok Ukur Badan Peradilan Administrasi Di Indonesia* (Bandung: Alumni Press, 1997), 8-9.

[78]Lihat Sjahran Basah, *Eksistensi dan Tolok Ukur Badan Peradilan Administrasi Di Indonesia,. 10.*

yang disebut sebagai Islam politik dan Islam kultural,[79] meski hingga saat ini tidak ada atau belum pernah ada rumusan yang baku tentang apa itu Islam politik maupun Islam kultural, tetapi secara sederhana setidaknya dapatlah dibedakan, bahwa Islam politik adalah kelompok Islam yang terlibat langsung dalam bidang politik praktis dan kekuasaan, sedangkan Islam kultural sering kali dirujuk kepada kelompok Islam yang berada di luar jalur kekuasaan, dengan kata lain mereka tidak terlibat langsung dalam aksi politik praktis.[80]

[79]Said Aqil Siradj, *Islam Kebangsaan; Fiqh Demokratik Kaum Santri* (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999), 21.

[80]Lihat Said Aqil Siradj, *Islam Kebangsaan; Fiqh Demokratik Kaum Santri,. 22-23.*

BAB III
DINAMIKA KELEMBAGAAN MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI)

Pada bagian ini disajikan pemaparan mengenai dinamika kelembagaan MUI sebagai representasi kiprah ulama (khususnya ulama MUI) dalam kancah perpolitikan di Indonesia. Elaborasi ini penting tidak saja sebagai antaran kajian, tetapi juga menjelaskan kembali keberadaan MUI dalam konteks keislaman dan keindonesiaan, selain mengklarifikasi pula mengenai dialektika yang terjadi antara ulama (MUI) dan Negara; baik di era Orde Baru maupun reformasi, serta untuk melihat bagaimana sesungguhnya dalam perspektif MUI mengenai persoalan agama dan ruang publik.

A. MUI dalam Konteks Keislaman dan Keindonesiaan

Majelis Ulama Indonesia (MUI), secara eksplisit memang tidak disebutkan sebagai lembaga yang *ber-genre politik,* tetapi meskipun demikian harus diakui, bahwa keberadaannya selalu saja mampu mempengaruhi dinamika perpolitikan bangsa ini, karena memang MUI adalah sebuah badan yang menaungi berbagai ormas-ormas Islam yang ada di Indonesia, selain berfungsi mengeluarkan fatwa bersama, MUI juga bisa dijadikan sebagai alat silaturahmi dan menyamakan visi dan misi ulama-ulama Indonesia, meski hanya dalam upaya sinkronisasi segi kesamaan konsepsi antar ulama atau ormas Islam,[1] serta mencari solusi atas berbagai permasalahan yang melanda bangsa ini, yakni dalam menjalankan politik kebangsaan dan kenegaraannya.

Tetapi faktanya, banyak kalangan yang kemudian menilai, Syafi'i Anwar misalnya, bahwa MUI sebagai sebuah organisasi kemasyarakatan dan/atau keagamaan yang memiliki peran kedudukan serta wewenang sangat penting dalam mengatur tatanan masyarakat Islam khususnya, sering kali belum mampu mengedepankan nilai-nilai toleransi atau kebersamaan guna

[1]Lihat Tim Penulis MUI Jawa Barat, *MUI dalam Dinamika Sejarah* (Bandung: MUI Jabar, 2005), 5-6.

terciptanya ketentraman di masyarakat. Sehingga tidak jarang, terjadilah sengketa antar agama dan negara, atau antar-agama, maupun antar Islam itu sendiri, yang karenanya kemudian menyebabkan nilai kerukunan serta nilai-nilai persatuan bangsa ini tergoyahkan.[2]

Fatwa MUI tentang pluralisme agama, sekularisme dan liberalisme misalnya, serta mengenai haram tidak menggunakan hak pilih dan juga rekomendasi MUI-DKI mengenai isu kepemimpinan Islam pada pilgub DKI belum lama ini, beberapa kalangan menilai, bahwa hal itu berpotensi terhadap munculnya aksi-aksi kekerasan dan intimidasi yang mengganggu harmonisasi kerukunan di masyarakat. Bahkan, dianggap sebagai pelanggaran terhadap hak asasi manusia dan konstitusi, demikian Syafi'i Anwar *(Direktur International Center for Islam and Pluralisme)* menambahkan.[3] Ia bahkan menegaskan, bahwa fatwa serta sikap MUI tersebut akan dicatat dalam sejarah di Indonesia yang berdasarkan Pancasila, bahwa telah terjadi pelanggaran yang serius.

Karenanya banyak kalangan yang juga menyebutkan, bahwa MUI yang semestinya mampu menjadi lembaga elegan, yakni dalam menjalankan pola keislaman dan keindonesiaannya, justru sering kali terjebak dalam egoisme nalar yang keliru dan problematik. Azyumardi Azra pun dalam testimoninya pada buku himpunan fatwa MUI yang belum lama ini diterbitkan menyebutkan, bahwa fatwa MUI memang sudah semestinya harus mampu menjadi oase bagi pemerintah maupun masyarakat sebagai pedoman kemaslahatan, dan juga mampu merefleksikan pandangan unik keislaman dan keindonesiaan, untuk kemudian dapat dijadikan sandaran, rujukan, dan sumber penting dalam bidang agama; termasuk bidang sosial dan politik, karena hal itu

---

[2]Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia; Sebuah Kajian Politik Tentang Cendikiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995), 11-12.

[3]Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia; Sebuah Kajian Politik Tentang Cendikiawan Muslim Orde Baru,. 11-12.*

tentu akan sangat berguna dan/atau bermanfaat bagi umat Islam Indonesia khususnya.[4]

Turut sertanya berbagai elemen terhadap sektor kehidupan dan penghidupan bangsa ini, Sjahran Basah menambahkan, bahwa sesungguhnya memang telah ditetapkan sebagai sebuah tujuan bernegara, sebagaimana yang telah dinyatakan dalam alinea ke-empat dari Pembukaan UUD 1945 misalnya, yakni melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia, dan untuk memajukan kesejahteraan umum serta mencerdaskan kehidupan bangsa dan ikut pula melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan sosial.[5]

Sementara bagi penulis, justru yang perlu pula dicermati, bahwa perhatian terhadap bagaimana komunikasi hubungan antar-elite institusi ulama itu sendiri; konsekuensi maupun konsistensinya dalam fragmentasi organisatoris, serta upaya sinkronisasi antar ulama maupun antar ormas Islam yang ada di Indonesia khususnya, termasuk bagaimana menjaga integritas ulama, karena memang merupakan faktor yang juga menentukan, di samping kesadaran dan/atau kesediaan negara untuk tidak selalu bersifat *etatistik,* kiranya harus pula menjadi bahan diskursus tersendiri guna tercapainya pelaksanaan pembangunan nasional di negeri ini.

Karena, jangan sampai muncul anggapan, bahwa upaya MUI dalam mengartikulasikan kepentingan umat (Islam) di Indonesia khususnya, justru akan dinilai, bahwa MUI telah terlalu jauh melakukan intervensi dalam aktivitas politik umat, bahkan dianggap telah salah kaprah masuk ke ruang publik, serta cenderung mempolitisasi agama untuk tujuan-tujuan politis?

Sejauh mana kebenaran asumsi ini, tentu dibutuhkan penelusuran lebih lanjut; secara obyektif dan juga konstruktif. Karenanya, diperlukan pemaparan terlebih dahulu mengenai bagaimana sesungguhnya dialektika yang terjadi selama ini

---

[4]Testimoni Azyumardi Azra pada buku "Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975". Lihat dalam Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011).

[5]Lihat Sjahran Basah, *Eksistensi dan Tolok Ukur Badan Peradilan Administrasi Di Indonesia* (Bandung: Alumni Press, 1997), 8-9.

antara ulama-MUI dan negara; baik di saat Orde Baru, maupun di era reformasi.

B. Dialektika Ulama (MUI)-Negara

Sebagaimana telah diketahui bersama, bahwa MUI adalah wadah atau majelis yang menghimpun para ulama, zu'ama dan cendikiawan muslim Indonesia guna menyatukan gerak dan langkah-langkah umat Islam Indonesia dalam mewujudkan cita-cita bersama.[6]

Sampai saat ini Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah mengalami beberapa kali kongres atau Musyawarah Nasional, serta mengalami beberapa kali pergantian ketua umum; mulai dari Hamka (1975-1980), Syukri Ghazali (1980-1985), Hasan Basri (1985-1998), Ali Yafie (1998-2000) dan Sahal Mahfudz (2000-2015). Ketua umum MUI yang pertama, kedua, dan ketiga telah meninggal dunia dan mengakhiri tugas-tugasnya, disusul kemudian di tahun 2014 ketua umum MUI yang kelima, yakni Sahal Mahfudz pun telah wafat, dan kini jabatan ketua umum dipegang oleh M. Din Syamsuddin.

Momentum berdirinya Majelis Ulama Indonesia (MUI), bertepatan dengan kondisi bangsa Indonesia yang tengah berada pada fase kebangkitan kembali setelah 30 tahun merdeka, di mana energi bangsa telah banyak terserap dalam perjuangan politik kelompok dan kurang peduli terhadap masalah kesejahteraan rohani umat.[7]

Selain itu, kemajuan dan keragaman umat Islam Indonesia dalam alam pikiran keagamaan, organisasi sosial, dan kecenderungan berbagai aliran serta aspirasi politik, sering kali mendatangkan kelemahan dan bahkan dapat menjadi sumber pertentangan di kalangan umat Islam itu sendiri, akibatnya umat Islam sering kali terjebak dalam egoisme kelompok *(ananiyah hizbiyah)* yang berlebihan, sehingga kehadiran Majelis Ulama Indonesia (MUI) makin dirasakan kebutuhannya sebagai sebuah organisasi kepemimpinan umat Islam yang bersifat kolektif,

[6]Tim Penulis MUI Jawa Barat, *MUI dalam Dinamika Sejarah,. 3.*

[7]Lihat Ismail Hasan dan Tim, *Sepuluh Tahun MUI (26 Juli 1975-26 Juli 1985),. 1-3.*

yakni dalam rangka mewujudkan persatuan dan kesatuan bangsa dan negara, serta kebersamaan umat Islam khususnya, dalam kata lain yang kemudian disebut sebagai dialektika ulama (MUI)-Negara.

Pada dasarnya lembaga Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai wadah musyawarah, bertugas memberikan nasehat dan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada masyarakat maupun pemerintah, meningkatkan kegiatan bagi terwujudnya ukhuwah Islamiyah dan kerukunan umat beragama guna memantapkan persatuan dan kesatuan bangsa serta menjadi penghubung antara ulama dan umara *(pemerintah),* selain berperan juga sebagai penterjemah timbal balik antara umat dan pemerintah dalam mensukseskan pembangunan nasional, serta meningkatkan hubungan kerjasama antar organisasi lembaga Islam dan cendikiawan muslim dalam memberikan bimbingan dan tuntunan kepada masyarakat khususnya umat Islam melalui konsultasi dan informasi secara timbal balik.[8]

Sementara fakta yang terjadi, meskipun pada dasarnya para ulama sangat menyadari bahwa perbedaan pemikiran atau paham keagamaan merupakan suatu rahmat bagi umat, tetapi nyatanya hal ini jarang dilihat sebagai sisi lain yang cukup berpengaruh bagi munculnya kekuatan yang disebut sebagai oposisi Islam politik. Padahal jika disimak lebih jauh, bahwa agama apapun pada dasarnya memang memiliki watak agresif yang kemudian dapat digunakan sebagai spirit untuk melakukan berbagai perubahan. M. Cholil Nafis dalam kata pengantar buku *Perilaku Politik Islami* misalnya menyebutkan,[9] bahwa kesalahan dalam menilai dan memandang Islam adalah ketika ideologi politik Islam lebih digunakan sebagai alat untuk meraih posisi-posisi strategis dalam wilayah kekuasaan.

Sedangkan John L. Esposito dalam bukunya memaparkan, bahwa sesungguhnya terdapat dua hal yang patut diperhatikan ketika melihat Islam dan kekuatan politik agama; *pertama,* Islam haruslah dipandang sebagai pelaku dan/atau organisasi yang

[8]Lembar Depag RI.

[9]Kata Pengantar M. Cholil Nafis dalam Azhari Baidhowi dan Tim, *Perilaku Politik Islami* (Jakarta: MUI DKI Jakarta Press, 2004), 4.

pengaruhnya sebagian besar terambil dari misi keislaman yang tujuan formalnya adalah untuk melaksanakan ajaran Islam tidak hanya di bidang agama saja, melainkan juga meliputi bidang hukum serta politik. *Kedua,* Islam dipandang sebagai ideologi politik yang juga memakai simbol-simbol dan nilai-nilai Islam yang ada hubungannya dengan urusan umum.[10]

Kedua hal ini sengaja penulis uraikan adalah untuk membidik dan menjelaskan fenomena dan sejarah perjalanan politik Islam yang tampak mengalami pasang surut di belahan dunia (negara-negara muslim) dan di Indonesia khusunya, bahkan belakangan mengalami kemunduran yang luar biasa. Hal ini terlihat dari misalnya bagaimana terjadinya konflik yang terjadi terus-menerus di negeri-negeri muslim khususnya; mulai dari Tunisia, Libya, Mesir, dan kini Suriah. Serta harus diakui pula, bahwa negara kita pun pernah mengalami beberapa kerusuhan-kerusuhan sosial yang tentunya mempengaruhi kerukunan umat beragama di negeri ini, yang kemudian tentunya pula berdampak terhadap goyahnya nilai persatuan dan kesatuan bangsa.

Menurut catatan CRCS-UGM misalnya, bahwa banyak sekali kerusuhan sosial yang pernah terjadi di Indonesia, sebut saja seperti kerusuhan yang pernah terjadi di Kalimantan Barat (Madura-Melayu-Dayak), di Jawa Barat (Tasikmalaya), Jawa Timur (Situbondo), Tanjung Priok (Jakarta), Lampung, Ambon, Irian Jaya serta Aceh. Belum lagi maraknya kasus Ahmadiyah, di mana pernah terjadi bentrokan antara FPI (Front Pembela Islam) dengan AKKBB atau Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan, serta yang baru-baru ini terjadi, yakni kasus Syi'ah di sampang Madura, selain masih banyak lagi kerusuhan-kerusuhan sosial lainnya yang tentu saja banyak sekali di dalamnya terjadi pelanggaran hak asasi manusia (HAM).[11] Tentu tidaklah mudah memang mengatasi persoalan-persoalan tersebut, selain tentunya harus senantiasa dilandasi sikap keterbukaan serta pandangan yang luas terhadap masing-masing kelompok agama, seperti MUI misalnya, agar hendaknya perlu

[10]John L. Esposito, *Islam and Development; Religion and Socio-Political Change* (New York: Syracuse University Press, 1980), 11.

[11]Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS), *Studi Agama dan Lintas Budaya* (Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 2008).

lebih selektif-analitik terhadap isu-isu yang sering muncul di masyarakat dan perlu menyikapinya dengan lebih cermat.

Fenomena ini mengisyaratkan, bahwa sebab terjadinya pertikaian; baik pada tataran konseptual maupun aksinya, adalah karena tidak bisa memahami masalah yang sebenarnya, apakah konflik-konflik tersebut memang merupakan konflik agama, atau sesungguhnya itu hanyalah merupakan konflik politik.

Di sinilah sesungguhnya bagaimana peran ulama serta para cendikiawan muslim atau yang dalam hal ini MUI mampu menempatkan fungsinya sebagai pemimpin umat yang dapat membimbing umat serta menjadi panutan dalam pengembangan akhlak, sehingga tercapailah kehidupan beragama atau bernegara pada umumnya yang harmonis serta penuh kerukunan, selain tentu saja diperlukan pula adanya peranan pemerintah dalam merancang peraturan khusus misalnya, yang mengatur tentang hal-hal yang berkaitan dengan persoalan tersebut, serta upaya pemerintah untuk selalu bisa bersikap adil terhadap penegakkan hukum di masyarakat.

Hal ini pula yang di maksudkan penulis mengenai dialektika ulama (MUI) dan negara, kaitannya dalam konteks perpolitikan di Indonesia, tentu ini merupakan bagian dari persoalan yang tidak dapat terpisahkan, seperti soal sikap golput misalnya, kemudian soal kepemimpinan dalam Islam dan juga konsep demokrasi di Indonesia, karenanya bagaimana gambaran mengenai dialektika ulama MUI dan politik (Islam dan Negara); yakni khususnya di era Orde Baru dan reformasi, akan menjadi diskursus tersendiri yang memang perlu dijelaskan.

1. Era Orde Baru

Mencermati tentang bagaimana dialektika ulama dan negara (antara Islam dan politik) di era Orde Baru, Aqib Suminto menyebutkan, bahwa politik Islam yang dijalankan oleh rezim Orde Baru sesungguhnya lebih kepada pola teori Snouck,[12] yakni

[12]Christian Snouck Hurgronje (1857-1936 M), doktor yang pernah menulis disertasi dengan judul *Het Mekkaansche feest* (Perayaan Mekah) ini pada tahun 1884 pernah pergi ke Mekah untuk mempelajari kehidupan Islam di sana, terutama mempelajari pola pikir dan perilaku kalangan ulama, bahkan

tepatnya sekitar antara tahun 1970 hingga 1990-an, hal ini dapat terlihat dari bagaimana sikap rezim Orde Baru tersebut terhadap Islam Politik yang sering kali diwarnai kecurigaan, tetapi di sisi lain terhadap Islam Ibadah tampak justru terus terjadi perkembangan yang signifikan.[13]

Sedangkan M. Din Syamsuddin menyebutkan, bahwa pada masa sepuluh tahun pertama (1966-1976) sesungguhnya adalah masa pengkondisian hubungan Islam politik dan pemerintahan rezim Orde Baru. Ia mengemukakan, bahwa telah terjadi *de-politisasi* terhadap kalangan Islam. Sementara di sepuluh tahun kedua (1976-1986), muncul apa yang Ia sebut sebagai masa uji coba, yakni masa di mana kalangan Islam kemudian meniscayakan penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal dalam berbagai organisasi sosial politik.[14]

---

konon Ia juga menyatakan masuk Islam dan memakai nama Abdul Ghaffar. Tahun 1889, pemerintah Hindia Belanda mendatangkan Snouck ke Indonesia dan mengangkatnya sebagai penasehat untuk urusan pribumi. Tugasnya adalah melakukan penyelidikan serta memberikan nasehat kepada pemerintah mengenai urusan-urusan agama Islam, bahkan sempat diterbitkan menjadi sebuah buku dengan judul *Ambtelijke Adviezen van C. Snouck Hurgronje, 1889-1936*. Dalam menangani masalah Islam, Snouck mengkategorikannya menjadi tiga bagian. *Pertama*, dalam bidang ritual keagamaan atau ibadah, di mana dalam aspek ini Snouck menyatakan, bahwa rakyat harus dibebaskan untuk menjalankannya. *Kedua*, dalam bidang sosial kemasyarakatan; seperti lembaga perkawinan, warisan, wakaf, dan hubungan-hubungan sosial lainnya, pemerintah harus menghormati keberadaannya. *Ketiga*, dalam bidang politik. Dalam masalah politik ini pemerintah tidak boleh memberikan toleransi dalam kegiatan apa pun yang dilakukan kaum Muslimin yang dapat menyebabkan perlawanan politik atau bersenjata menentang pemerintah kolonial Belanda. Snouck menekankan pentingnya politik asosiasi lewat jalur pendidikan model Barat untuk rakyat pribumi. Tujuannya agar kaum pribumi terasosiasi dengan budaya Barat sehingga akan berkuranglah cita-cita *Pan-Islamisme.* Lihat Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda; Islam Politik ditekan Islam Ibadah diangkat* (Jakarta: LP3ES, 1985), 3-4.

[13]Terpaksa memang kita harus membedakan agama (Islam) sebagai kekuatan politik dan Islam sebagai Ibadah. Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat dalam Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda; Islam Politik ditekan Islam Ibadah diangkat,. 11-15.*

[14]M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 2001), 1-3.

Sementara Liddle mengemukakan, bahwa akhir 1960-an sampai pertengahan tahun 1980-an adalah masa yang sangat berat bagi umat Islam, yakni dalam posisinya sebagai kambing hitam, terlihat dari beragamnya berbagai peristiwa yang terjadi di tingkat nasional. Namun sejak pertengahan 1980-an, kebijakan politik Orde Baru melalui perlawanan yang bersifat manifes, tampak mulai berkembang sebagai model koreksi dan kontrol terhadap jalannya kekuasaan melalui cara-cara yang lebih terbuka dan artikulasi terus-terang.[15]

Untuk memudahkan eksplorasi atau penelusuran tentang bagaimana gambaran mengenai dialektika Islam dan Negara di masa Orde Baru, dapatlah kita menyimak dari hasil penelitiannya Kuntowijoyo yang memberikan periodesasi mengenai hal itu,[16] yakni *pertama* yang Ia sebut sebagai masa marginalisasi Islam dari panggung politik Orde Baru (1968-1988). Hal ini Ia tunjukkan melalui di antaranya bagaimana rezim Orde Baru telah melarang kehadiran kembali Masyumi, sementara di sisi lain mereka justru melakukan rekayasa politik dengan menjadikan Golkar sebagai kekuatan satu-satunya yang mendapatkan dukungan penuh ABRI dan birokrasi.

Selain itu, bagaimana pula ketika Soeharto yang dengan resmi mengemukakan gagasannya mengenai asas tunggal Pancasila di hadapan sidang pleno DPR-RI serta yang kemudian tertuang dalam Tap. MPR/Tahun 1983, bahkan mengajukan pula Rancangan Undang Undang tentang organisasi kemasyarakatan, yakni yang berisi penegasan terhadap pasal 2 yang berbunyi; *"organisasi kemasyarakatan berasaskan Pancasila sebagai satu-satunya asas"* dan RUU tersebut pun sebagaimana diketahui akhirnya disahkan menjadi UU oleh DPR, meski belakangan sedang ramai lagi diperdebatkan.

Kedua, yakni yang Ia sebut sebagai masa akomodasi Orde Baru terhadap Islam (1988-1996). Hal ini Ia tunjukkan dari bagaimana disetujuinya UU Peradilan Agama, UU Perbankan, yakni tentang keberadaan Bank Muamalat Indonesia dengan

---

[15]R. William Liddle, *Partisipasi dan Partai Politik; Indonesia di Awal Orde Baru* (Jakarta: Grafiti, 2002), 5-6.

[16]Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), 28-33.

sistem ekomoni syariah, serta yang tidak kalah pentingnya, yakni penghapusan judi SDSB, restu berdirinya Ikatan Cendikiawan Muslim Indonesia (ICMI) serta merangkul MUI yang kemudian berdampak pada politik akomodatif pemerintah terhadap umat Islam.

Lalu yang *ketiga,* yakni masa pra-reformasi (1996-1998), di mana saat itu timbul fenomena politik yang berkaitan dengan rasionalisasi dan proporsionalisasi penataan kehidupan politik, yakni timbulnya perasaan tersingkir kalangan nasionalis-sekular dan *Islamo-phobi* dari pusat-pusat kekuasaan, hingga akhirnya terus menggelinding ke segenap aspek kehidupan; terjadi krisis moneter, berlanjut ke krisis ekonomi, hingga puncaknya terjadilah krisis politik yang berdampak kepada krisis multi-dimensional. Lalu sebagaimana telah diketahui, tumbanglah kekuasaan rezim Orde Baru di tahun 1998.[17]

Kembali kepada pembahasan mengenai dialektika ulama (MUI)-Negara pada era Orde Baru, perlu di ingat bahwa MUI meskipun tidak dikatakan secara eksplisit sebagai lembaga yang *ber-genre politik,* tetapi harus diakui, bahwa keberadaannya selalu saja mampu mempengaruhi dinamika perpolitikan bangsa ini, karena memang MUI adalah sebuah badan yang menaungi berbagai ormas Islam yang ada di Indonesia, selain berfungsi mengeluarkan fatwa bersama, MUI juga bisa dijadikan sebagai alat silaturahmi dan menyamakan visi dan misi ulama-ulama Indonesia,[18] serta mencari solusi atas berbagai permasalahan yang melanda bangsa ini, yakni dalam menjalankan politik kebangsaan dan kenegaraannya.

Hal ini terlihat dari bagaimana kemudian fatwa maupun sikap MUI selalu saja diharapkan oleh pemerintah Orde Baru kala itu, yakni guna mendukung suatu kebijakan misalnya, yang dari situ pula kemudian muncul asumsi mengenai fatwa politis MUI, di mana MUI kemudian di masa itu selalu saja dianggap sebagai perpanjangan tangan pemerintah (boneka).

---

[17]Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam,. 28-33.*

[18]Tim Penulis MUI Jawa Barat, *MUI dalam Dinamika Sejarah,. 5-6.*

Menarik untuk dicermati bagaimana pernyataan mantan presiden RI Alm-Abdurrahman Wahid tentang MUI misalnya,[19] yakni ketika Ia meminta agar MUI bisa menjadi lembaga yang independen. Pernyataan ini disertai harapan agar Kementerian Agama memberikan *trust fund* (dana amanah) secukupnya bagi MUI agar dapat *survive* secara independen; bebas dari pengaruh kekuasaan. Pertanyaan yang kemudian muncul adalah, tidak mandirikah MUI selama ini?

Secara historis banyak kalangan yang menyebutkan, bahwa proses berdirinya Majelis Ulama Indonesia (MUI) sendiri pun merupakan indikasi kuat dari begitu "ter-integrasinya" MUI dengan negara (rezim Orde Baru). Tangan-tangan negara begitu kuat dan kokoh tertancap di dalamnya, meski hal semacam ini tidaklah serta merta selamanya dianggap jelek, karena memang adakalanya hal itu di maksudkan untuk sesuatu hal yang baik; terjembataninya hubungan antara ulama-umara misalnya.[20] Tidak adanya lembaga yang melakukan fungsi inilah yang mungkin mendorong pemerintah dan juga sebagian tokoh masyarakat untuk kemudian melahirkan MUI.

Meskipun lahir dari situasi seperti itu, bagaimana Majelis Ulama Indonesia (MUI) menempatkan posisinya dalam proses-proses kenegaraan dan keulamaan yang sedang berlangsung, tentu harus diakui bukanlah perkara yang mudah memang, karenanya dalam konteks demikian, faktor figur juga menjadi sesuatu yang sangat penting (integritas).

Hal ini terlihat ketika bagaimana MUI dipegang oleh figur seorang Hamka misalnya, di mana secara fungsional lembaga tersebut bisa bersikap mandiri, meskipun pada masa-masa itu secara struktural atau institusional Majelis Ulama Indonesia (MUI) tetap "bergantung" pada negara. Tetapi harus diakui, bahwa lembaga MUI kala itu lebih mampu menjalankan fungsinya secara independen. Pertanyaannya adalah, apakah itu bukan merupakan sikap politis? Atau fatwa soal perayaan Natal

---

[19]Gus Dur menyampaikan hal ini pada saat acara peringatan Nuzulul Qur'an di Istiqlal, Ramadhan 2002.

[20]Demikian menurut Ridwan Saidi dalam bukunya, *Kebangkitan Islam Era Orde Baru; Kepeloporan Cendikiawan Islam Sejak Zaman Belanda Sampai ICMI* (Jakarta: LSIP, 1993), 8-9.

bersama misalnya, yang kala itu juga begitu menggigit karena dianggap berbeda dengan yang diharapkan pemerintah, termasuk ketika bagaimana secara fisik, Hamka lebih memilih MUI untuk berkantor di komplek Masjid Agung al-Azhar; sebuah tempat yang dinilai lebih "netral" dari intervensi negara.

Realitas menunjukkan, bahwa memang mempertahankan independensi di tengah kokohnya kekuasaan negara bukanlah sesuatu yang mudah, dan ketika panggangan "kue bika" demikian Hamka sering mengistilahkan Majelis Ulama Indonesia (MUI), terlalu panas terpanggang dari atas (pemerintah) dan/atau juga dari bawah (masyarakat), tentu situasi untuk mengembangkan kemandirian fungsi MUI akan menjadi lebih sulit, terbukti yang pada akhirnya Hamka pun terpaksa mundur dari jabatannya sebagai ketua umum Majelis Ulama Indonesia (MUI), dan sejak saat itu pulalah independensi MUI menjadi hal yang kian sulit untuk diwujudkan.

Apakah itu artinya, bahwa MUI memang seharusnyalah pada tataran tertentu mesti memiliki fatwa atau sikap politis? seperti apa yang telah dilakukan Hamka. Kiranya hal inilah yang menurut penulis menarik untuk dikaji atau diteliti, di saat banyak kalangan yang menganggap bahwa fatwa atau sikap politis MUI adalah bukti oportunisnya MUI, akan tetapi penulis melihat justru hal itu merupakan bukti pola idealisasi ulama sebagaimana teori yang dicetuskan oleh al-Ghazali.[21] Karenanya, untuk penelusuran lebih mendalam, guna menemukan suatu kesimpulan mengenai hal ini, maka penting kiranya untuk melihat pula bagaimana dialektika yang terjadi antara ulama (MUI) dan negara di era reformasi.

2. Era Reformasi

Dialektika ulama (MUI) dan negara pada masa reformasi, di mana situasi sosial-politik telah banyak mengalami perubahan, yang dalam istilahnya Bahtiar Effendy Ia menyebutkan, bahwa bukan saja masuk dalam orbit reformasi, tetapi juga mempunyai seorang presiden yang kurang *sreg* dengan soal *etatisasi;* sebuah

[21]Yakni mengenai pola hubungan ulama umara dan umat. Lihat dalam al-Ghazali, *Ihyā ‘Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Fikr, Tth).

proses kenegaraan hal-hal yang memang seharusnya dikelola masyarakat,[22] serta karena bola kemandirian sudah ditendang, maka kemudian tampaknya MUI berusaha menyambut angin reformasi ini sebagai momen yang tepat untuk menegakkan sebaik-baiknya independensi MUI. Ali Yafie pun (mantan ketua umum MUI) pernah turut serta menyuarakan "hendaknya MUI menjadi lembaga yang mampu berorientasi pada *khadim al-Ummah* (pelayan umat), dan bukan *khadim al-Hukumah* (pelayan pemerintah).[23]

Posisi MUI sebagai penjaga moralitas bangsa, tampaknya di era reformasi lebih mencuat, di mana upaya yang ditempuh MUI telah banyak menunjukkan kemajuan, hal ini terlihat ketika bagaimana MUI berusaha merevitalisasi peran kritisnya dalam bidang agama dan juga moral, yang memang peran inilah yang semestinya paling dominan dimainkan oleh MUI.

Peran serta wewenang ini terasa kian penting manakala penilaian moral kontemporer menunjukkan, bahwa masyarakat kini benar-benar tengah mengalami *demoralisasi* individual dan juga sosial. Demoralisasi ini menurut Marciano Vidal, tampak dalam gejala kejahatan moral dan keadaan masyarakat yang kian tidak peduli dengan nilai-nilai etik,[24] di mana kenyataan membuktikan, bahwa akibat berkaratnya mental bangsa ini; dari mulai birokrat, pejabat, pengusaha, politisi, sipil, militer, jaksa dan bahkan hingga hakim, yang kemudian menyebabkan mereka terjebak dalam praktik *demoralisasi,* hal inilah sesungguhnya akar penyebab runtuhnya suatu bangsa.

MUI maupun ormas keagamaan lainnya, pada dasarnya memang sah-sah saja bermitra dan/atau mengkampanyekan berbagai kebijakan pemerintah, sepanjang itu dilakukan dalam kerangka *amar ma'ruf nahy munkar* serta demi kemaslahatan umat/publik, tetapi tentunya MUI harus pula mampu menerapkan *self-censorship* yang kuat dalam dirinya, sehingga hubungan

---

[22]Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), 17-18.

[23]Ali Yafie, *Potensi dan Peran Ulama* (Jakarta: Sekretariat MUI-DKI, 2002), 18.

[24]Marciano Vidal, *Moral Fundamental* (Vol. 1, Moral Des Attitudes: PS-Editorial, 1981).

ulama dan politik yang ada, tidak justru akan mengundang masalah, sepanjang para ulama atau elitenya tetap konsisten dan memiliki komitmen yang tinggi untuk menyuarakan kritik sebagai realisasi dari *amar ma'ruf nahy munkar* tadi; sosialisasi dan internalisasi kebenaran serta pencegahan kemunkaran,[25] ketimbang jika hanya berdiam diri membiarkan kemunkaran merajalela, apalagi jika malah memberikan legitimasi terhadap praktik amoral tersebut melalui kekuatan fatwa misalnya, maka tentu hal itu merupakan sebuah kekeliruan.

Banyak kalangan menilai, bahwa peran MUI selama masa Orde Baru sangat tampak berada di bawah kekuasaan rezim penguasa; sering terkooptasi oleh berbagai kepentingan kekuasaan, sehingga MUI dianggap tidak lebih dari hanya sekedar "terompet" bagi penguasa dalam melegitimasi produk kebijakan pemerintah. Sedangkan di saat reformasi, tampak ulama (MUI) telah sedikit mampu untuk tidak selalu bersikap hegemoni dengan pemerintah, meski sayangnya ketika merespon masalah keagamaan yang berbau politis; contoh paling konkret dalam hal ini adalah himbauan MUI-DKI ketika mewajibkan umat Islam untuk memilih parpol yang mayoritas calegnya beragama Islam, atau misalnya fatwa haram tidak menggunakan hak pilih yang hingga kini masih hangat diperbincangkan, sikap ini menurut beberapa kalangan kemudian dianggap jelas sangat politis.

Tetapi lagi-lagi penulis ingin mengatakan, bahwa hal inilah yang justru menarik untuk dilakukannya penelitian lebih lanjut, yakni mengenai yang di maksudkan fatwa politis itu sendiri, bagaimana dari sisi obyektifitasnya, apakah yang demikian itu dapat diartikan sebagai bagian dari upaya MUI dalam mengartikulasikan kepentingan umat (Islam), ataukah justru sebaliknya akan dinilai bahwa ulama (MUI) telah terlalu jauh melakukan intervensi dalam aktivitas politik dan telah salah kaprah masuk ke ruang publik, serta cenderung itu artinya bahwa MUI telah mempolitisasi agama untuk tujuan-tujuan politis?

---

[25]Abdurrahman Wahid, *Ilusi Negara Islam; Ekspansi Gerakan Islam Trans-Nasional di Indonesia* (Jakarta: Wahid Institute, 2009), 7-8.

Karenanya, penting selanjutnya pemaparan mengenai hal tersebut, yakni untuk mengetahui secara lebih mendalam tentang bagaimana sesungguhnya dalam perspektif MUI soal agama dan ruang publik.

C. Agama dan Ruang Publik; Perspektif MUI

Wacana mempertanyakan posisi Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam sistem ketatanegaraan Indonesia, seakan terus membuka ruang dialog di ruang publik, dan karenanya pula dari sanalah justru praktik demokrasi di Indonesia tampak semakin semarak.[26]

Soal posisi MUI ini, yakni terkait dengan sikap bijak yang harus diambil dalam menyikapi langkah MUI mengeluarkan fatwa serta peran politik kontroversialnya; mulai dari haram tidak menggunakan hak pilih, isu kepemimpinan dalam Islam, hingga masalah konsep demokrasi di Indonesia misalnya, apakah pemerintah kemudian harus tunduk dengan usulan MUI tersebut? Ataukah lebih baiknya diabaikan begitu saja? Bahwa MUI memang berwenang membuat dan mengeluarkan fatwa, tetapi apakah fatwa MUI itu kemudian harus mengikat semua warga negara, sedangkan sebagaimana diketahui, bahwa Indonesia bukanlah negara agama. Masalah semacam ini tentu penting dicarikan solusinya, karena akan menjadi tradisi masyarakat Indonesia yang memang majemuk.

Kontroversi seputar fatwa maupun sikap MUI selama ini mengemuka pada umumnya memang karena dianggap politis dan bersentuhan langsung dengan kerukunan umat beragama. Banyak tokoh-tokoh Islam modernis semisal Abdurrahman Wahid, Djohan Efendi, dan juga Azyumardi Azra yang kemudian ikut menyuarakan terhadap fatwa-fatwa yang dikeluarkan MUI tersebut, mereka berpendapat bahwa fatwa-fatwa kontroversial

[26]Denny J.A, *Membangun Demokrasi Sehari-hari* (Yogyakarta: LkIS Press, 2006), iv.

MUI cenderung membahayakan masa depan umat beragama di Indonesia.[27]

Bahkan, dalam kacamata publik, MUI dianggap tidak memiliki cukup pemahaman tentang wacana-wacana tersebut yang selama ini dipercaya oleh masyarakat dunia sebagai dasar dan nilai kebenaran dalam kehidupan beragama. Upaya dialog yang dikembangkan oleh MUI terhadap kelompok-kelompok kontra pun, seakan tidak memiliki arti yang signifikan, karena hasilnya tetap tidak akan merubah hasil konsensus para ulama yang merepresentasikan umat Islam di Indonesia.

Berdasarkan tulisan Jurgen Habermas, *Religion in the Public Sphere,*[28] disebutkan, bahwa hal ini menunjukkan ramalan moderenisme nyatanya tidak terbukti, yakni mengenai tesis bahwa semakin modern maka akan semakin berkurang pula pengaruh agama dalam kehidupan manusia. Bahkan, menurutnya agama semakin menunjukkan kebangkitannya, seperti bagaimana ketika gerakan *fundamentalisme* misalnya, yang sekarang ini nampak menjadi gejala di mana-mana.

Agama pun bahkan semakin menunjukkan pengaruhnya di ruang-ruang publik; termasuk politik. Isu-isu agama sekarang ini bahkan seolah bisa menentukan walikota, gubernur, hingga presiden, bahkan sampai pada konstitusi negara. Meskipun terkadang sulit memang untuk melihat apakah agama menjadi semakin berpengaruh secara substantif atau sekedar menjadi alat politik untuk mencapai kekuasaan.[29]

Sementara Abdurrahman Wahid memiliki pemikiran yang berbeda apalagi jika menyangkut wilayah agama kaitannya dengan relasi sosial atau ruang publik. Islam dan Negara atau agama dan negara, menurutnya adalah dua hal yang harus dibedakan, karena persoalan agama adalah merupakan persoalan yang sifatnya pribadi (*privacy),* yakni menyangkut masalah keyakinan yang tidak dapat dipaksakan, atau bahkan dibuat

---

[27]Sebagaimana yang telah dirangkum oleh Munawwar Rachman dalam bukunya, *Argumen Islam Untuk Pluralisme; Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya* (Jakarta: Paramadina, 1999).

[28]Dipresentasikan pada Seminar *Holberg Prize* tanggal 29 November 2005.

[29]Jurgen Habermas, *Religion in the Public Sphere,*.

menjadi sebuah paket keselamatan dan/atau kebenaran. Karenanya menjadi sangat mutlak, bahwa agama dan/atau beragama harus benar-benar terjamin *independensinya,* serta jauh dari kesan terpaksa, atau paksaan, atau bahkan dipaksakan; baik itu individu, maupun organisasi.[30] Gus Dur menambahkan, bahwa dalam konteks kehidupan bernegara, proses *lembagatisasi* agama dalam bentuk perwujudan organisasi misalnya, yang berusaha membuat dan/atau mengatur proses kehidupan yang sebenarnya dapat mengalir dengan naluri keyakinan, adalah sama halnya dengan berusaha mempersempit gerak dan pemikiran untuk sampai pada sebuah kebenaran.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) misalnya, menurutnya MUI hanyalah sebuah lembaga yang tidak lebih merupakan perpanjangan tangan pemerintah untuk mengatur kehidupan beragama *(Islam khususnya),* yang memberikan batasan-batasan serta aturan-aturan yang sangat kental dengan klaim kebenaran dan/atau keselamatan, sehingga dalam konteks bernegara, di tambah Indonesia yang memang sangat majemuk serta berdasarkan kenyataan bahwa Indonesia bukanlah merupakan negara agama, tentu saja kondisi ini kurang menguntungkan mengingat batasan serta aturan yang cenderung menutup ruang dialog dan silaturahmi serta dialektika agama yang terbuka dan universal sehinga sulit tercipta kehidupan beragama yang relevan dengan kemajemukan bangsa yang ada.[31] Maka negara tanpa Majelis Ulama, menurutnya adalah pilihan terbaik sehingga tercipta proses dialog dan silaturahmi antar individu dan juga antar penganut agama.

Masalah-masalah ini tampaknya memang belum akan terselesaikan jika sekedar meng-ikut sertakan agama dalam ruang publik (*public sphere*). Sedangkan bagi kalangan MUI, justru ada kewajiban tersendiri menterjemahkan doktrin komprehensif tertentu, atau dalam hal ini doktrin agama ke dalam bahasa universal, dan dalam pandangan MUI, seharusnya para sekularis juga mestinya bersedia membuka diri bahwa ada kemungkinan

---

[30]Abdurrahman Wahid, *Ilusi Negara Islam; Ekspansi Gerakan Islam Trans-Nasional di Indonesia,. 11.*

[31]Abdurrahman Wahid, *Ilusi Negara Islam; Ekspansi Gerakan Islam Trans-Nasional di Indonesia,. 11.*

nilai-nilai agamis yang bisa digali untuk memberikan kontribusi kepada kehidupan berpolitik, dengan demikian para pemeluk agama mendapat tuntunan untuk merespon tantangan dari modernisme supaya bisa tetap hidup dalam negara modern dengan tetap mengembangkan posisi *epistemik* tertentu.[32]

Posisi *epistemik* yang di maksud, yakni mengembangkan suatu sikap epistemik terhadap agama lain atau pandangan dunia, sehingga klaim kebenaran mereka tetap dapat dipertahankan di dalam sebuah masyarakat dengan kepercayaan yang plural, kemudian mengembangkan sikap epistemik tertentu terhadap sains modern sehingga iman mereka tetap dapat dipertahankan dengan membuat garis *demarkasi* antara iman dan sains, serta mengembangkan sikap epistemik tertentu terhadap hukum positif, sehingga mereka bisa menghubungkan ide individualisme-egalitarian dan universalisme hukum dan moral modern dengan doktrin komprehensif mereka sendiri. Kesemuanya ini berhasil diformulasikan secara teologis sehingga mereka tetap dapat hidup nyaman dalam sebuah negara modern tanpa merasa menyalahi iman mereka.

Maka sah-sah saja ketika MUI merasa memiliki otoritas untuk menentukan sejauh mana kesesatan Ahmadiyah dalam teologi Islam misalnya, karena memang merekalah para ulama yang paling memiliki kapasitas pengetahuan tentang itu, dan bukan pemerintah apalagi masyarakat awam. Karenanya, semestinya pemerintah berkewajiban menerima fatwa tersebut untuk kemudian diteruskan menjadi sebuah undang-undang misalnya, karena pemerintah memang berkewajiban melindungi warga negaranya dalam menjalankan agamanya masing-masing dengan tanpa dinodai oleh pihak-pihak tertentu.[33]

Selain itu misalnya soal haram tidak menggunakan hak pilih, merespon hal tersebut, sikap *pro-kontra* tentu memang akan sulit di elakkan. Bagi yang *pro,* kendati hak tidak memilih merupakan hak setiap warga negara, tetapi jika terjadi mobilisasi

---

[32]Majelis Ulama Indonesia, *Mengawal Aqidah Umat; Fatwa MUI Tentang Aliran-Aliran Sesat di Indonesia* (Jakarta: Sekretariat MUI, 2010), ii-iii.

[33]Majelis Ulama Indonesia, *Mengawal Aqidah Umat; Fatwa MUI Tentang Aliran-Aliran Sesat di Indonesia,. iii-iv.*

massa untuk tidak berpartisipasi dalam pemilu, maka fatwa MUI menjadi penting untuk meningkatkan partisipasi politik masyarakat. Sementara bagi yang kontra, tidak ada alasan bagi MUI untuk mengeluarkan fatwa tersebut, karena ruang gerak MUI adalah sosial-keagamaan, sementara hak tidak memilih merupakan area politik yang harus disterilkan dari tendensi agama. Secara general simplifikatif, dalam kajian hubungan agama-negara, kelompok pertama atau yang *(pro)* masuk dalam kategori integralistik, sementara yang kedua adalah sekularistik.

Sementara Yudi Hartono menyebutkan, bahwa keinginan politik untuk memasukkan isu golput kedalam fatwa justru bagi MUI merupakan bentuk dari upaya menarik isu politik ke dalam ruang agama, dan mestinya ini dapat dipahami sebagai strategi politik argumentatif yang cukup beralasan, karena bangsa Indonesia adalah masyarakat beragama (mayoritas Islam), maka ketika ada ketegasan fatwa akan haramnya tidak menggunakan hak pilih misalnya, justru partisipasi politik masyarakat muslim akan maksimal.[34] Bahkan dengan fatwa tersebut, masyarakat awam seakan mendapat dosa ketika tidak memberikan hak pilihnya pada saat pemilu. Keinginan untuk meningkatkan partisapasi politik dalam pemilu yang demoraktis tentu bukanlah hal yang hina demi terciptanya pemerintahan yang kuat dan *acceptable*.

Kendatipun demikian, niat untuk memfatwakan haram tidak menggunakan hak pilih dalam masyarakat demokratis adalah hal yang absah sebagaimana juga absah menolaknya. Dalam masyarakat demokratis, setiap warga negara memiliki hak yang sama untuk menyampaikan pendapatnya, baik religius ataupun sekuler, sejauh pendapat itu mengenai hal-hal yang masuk akal secara politis (*the politically reasonable*) kepada setiap warga negara, demikian John Rawls menuturkan.[35]

Karenanya, yang menjadi jantung persoalan adalah sejauh mana keinginan tersebut bisa disetujui oleh anggota masyarakat secara umum. Maka di sinilah peran nalar publik (*public reason)*

---

[34]Yudi Hartono, *Agama dan Relasi Sosial* (Yogyakarta: LkIS, 2002), 7-9.

[35]John Rawls, *A Theory of Justice* (USA: Harvard College, 1999), xii.

menjadi penting, bukan dengan memobilisasi massa untuk mewujudkan keinginan masing-masing pihak, baik yang *pro* maupun yang kontra, dan dalam konteks inilah, mobilisasi massa untuk tidak menggunakan hak pilihnya bukanlah sebuah langkah yang tepat. Begitu pula mengeluarkan fatwa haram golput juga bukanlah bentuk sikap demokratis, karena memilih atau tidak adalah sebuah hak. Maka jika hal itu diberlakukan di sebuah negara yang memang tidak menganut sistem teokrasi, tentu ini akan problematik.

Maka pada bab selanjutnya, penulis akan menguraikannya sekaligus menganalisa secara komprehensif, agar menghasilkan suatu temuan yang lebih obyektif serta konstruktif. Penulis akan mengurainya secara lebih spesifik pada bab selanjutnya, melalui analisis terhadap fatwa maupun peran politik MUI tersebut; yakni fatwa soal haram tidak menggunakan hak pilih, kepemimpinan dalam Islam; sempat keluarnya fatwa mengenai haramnya memilih calon pemimpin Non-Muslim oleh MUI-DKI meski yang kemudian telah dianulir, serta soal isu praktik demokrasi di Indonesia; keluarnya fatwa haram pluralisme agama, sekulerisme dan liberalisme. Apakah fatwa atau sikap MUI tersebut mengandung pola pikir teokratis misalnya, ataukah tetap sejalan dengan proses demokratisasi di Indonesia. Selain itu perlu dicermati pula tentang bagaimana sesungguhnya kontestasi yang terjadi di kalangan ulama MUI itu sendiri, apakah telah sesuai dengan nalar *civil society,* ataukah kontestasi itu sesungguhnya tidaklah pernah ada. Maka untuk menjawabnya, penulis akan menguraikannya pada bab setelah ini.

BAB IV
ANALISIS FATWA DAN PERAN POLITIK MUI ERA REFORMASI

Untuk menghasilkan temuan yang lebih obyektif serta konstruktif, maka pada bagian ini penulis akan menganalisa dan menguraikan secara komprehensif mengenai fatwa serta peran politik MUI di era refomasi yang memang menjadi objek kajian dalam penelitian ini, yakni fatwa MUI/Tahun 2009 soal haram tidak menggunakan hak pilih di saat pemilu, isu kepemimpinan dalam Islam; sempat keluarnya fatwa haram memilih cagub-cawagub Non-Muslim/MUI-DKI/2012, serta mengenai praktik demokrasi di Indonesia; fatwa MUI/No. 7/Munas ke-VII/2005 tentang pluralisme agama, sekulerisme dan liberalisme. Apakah fatwa dan/atau peran politik MUI tersebut mengandung pola pikir teokratis misalnya, ataukah hal itu tetap sejalan dengan proses demokratisasi di Indonesia. Selain itu, bagaimana sesungguhnya kontestasi yang terjadi di kalangan ulama MUI; baik secara internal maupun eksternal, apakah memang telah sesuai dengan nalar *civil society,* ataukah kontestasi itu sesungguhnya tidaklah pernah ada.

A. Fatwa Sebagai Pola Pikir Teokratis

Wacana mempertanyakan posisi kedudukan serta peran MUI dalam sistem ketatanegaraan Indonesia, memang hingga kini seakan terus membuka ruang dialog di ruang publik, karena memang harus diakui, bahwa realitas sosial politik di Indonesia akan sulit terlepaskan begitu saja dari faktor dan dinamika keberagamaan yang ada, khususnya umat Islam. Hal ini tentu sangat wajar dan logis mengingat umat Islam di Indonesia adalah mayoritas, karenanya menurut Komaruddin Hidayat, bahwa memperhatikan berbagai aspirasi umat Islam tersebut tentu menjadi penting adanya.[1]

[1]Lihat kata pengantar Komaruddin Hidayat dalam Yayan Sopyan, *Islam-Negara* (Jakarta: UIN Press, 2011), xii.

Selain itu, bahwa pembangunan hukum nasional yang telah dicanangkan pemerintah dalam menciptakan ketertiban dan kepastian hukum, sejatinya pula memberikan ruang lebih bagi semua elemen bangsa, termasuk bagaimana meng-akomodir artikulasi serta aspirasi hukum Islam dalam ranah keindonesiaan,[2] dan peluang ini tentu terbuka pula untuk dimanfaatkan oleh umat Islam dalam memberikan kontribusi bagi pengembangan sistem hukum di negeri ini, serta untuk melindungi keberlangsungan hidup beragama dalam ranah sosial.[3]

Kontribusi tersebut di antaranya dapat di interpretasikan dan/atau diformulasikan melalui proses legislasi *(tasyri'),* seperti fatwa misalnya, yaitu suatu produk pemikiran hukum Islam yang dikeluarkan oleh perorangan maupun kolektif (lembaga ulama) atas pertanyaan hukum dari masyarakat serta pemerintah terhadap persoalan-persoalan tertentu.[4]

Terbitnya fatwa adalah sebagai sebuah respon terhadap suatu masalah yang biasanya tidak ditegaskan status hukumnya secara eksplisit dalam al-Qur'an maupun Sunnah. Hooker dalam penelitiannya mengemukakan, bahwa sudah seharusnya setiap fatwa yang dikeluarkan hendaknya mampu bersentuhan langsung dengan tuntutan keadaan-keadaan baru, yakni perubahan sosial dan hukum di masyarakat.[5] Selain itu, Ia juga menambahkan, bahwa tentu bukanlah perkara mudah merumuskan sebuah fatwa. Sebab, setiap pihak yang terlibat dalam proses pengambilan fatwa haruslah tetap menjaga sentralitas wahyu. Pada saat yang sama,

---

[2]Yayan Sopyan, *Islam-Negara., xiii.* Lihat juga dalam Sjahran Basah, *Eksistensi Tolok Ukur Badan Peradilan Administrasi Di Indonesia* (Bandung: Alumni Press, 1997), 8-9.

[3]Yayan Sopyan, *Islam-Negara,. xiii.*

[4]Lebih lengkapnya mengenai definisi fatwa dapat dilihat di antaranya dalam bukunya Yusuf al-Qardhawi, *Fi Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimah; hayat al-Muslimin Wasath al-Mujtama'at al-Ukhra* (Kaherah: Dar al-Shuruq, 1996); M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993); dan juga Hasyim Kamali, *Freedom of Expression in Islam.,* Ed. Terj. Nu'man dan Fatiyah Basri, *Kebebasan Berpendapat dalam Islam* (Bandung: Mizan, 1996).

[5]MB. Hooker, *Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial* (Jakarta: Teraju, 2012), iii.

mereka juga harus memastikan dirinya terbebas dari kepentingan pribadi yang bersifat praktis.[6]

Syariah sebagai ekspresi fundamental dari wahyu, sering kali memang dipengaruhi oleh pemikiran penggagasnya. Namun, sejauh ini harus pula diakui, bahwa fatwa ulama tampak tetap mempertahankan hubungan antara tantangan modernisasi dengan warisan masa lalu. Meskipun pada dasarnya, bahwa kedudukan fatwa dalam konsepsi hukum Islam sendiri tidak dianggap memiliki daya ikat dan hanya sebatas *legal opinion* saja, tetapi menurut Cik Hasan Basri misalnya dikemukakan, bahwa sesungguhnya fatwa selalu saja mampu mendominasi dan/atau mempengaruhi dinamika pemikiran umat manusia, sebagaimana layaknya suatu rumusan hasil pemikiran fiqh, meski hal itu kemudian hanya ditempatkan pada ruang yang nisbi *(relative).*[7]

Karenanya, Sjahran Basah pun menambahkan, bahwa dalam penyelenggaraan pembangunan nasional, pada hakikatnya melaksanakan pula pembangunan nasional di bidang spiritual, karena itu dituntut pula peran serta agamawan atau dalam hal ini kalangan ulama (termasuk MUI tentunya), untuk bersedia melakukan koordinasi antar instansi terkait; termasuk dengan pemerintah.[8]

Sungguhpun demikian, Ahmad Sukardja menyebutkan, bahwa harus selalu diingat secara mendasar Indonesia bukanlah negara agama *(teokrasi),* melainkan sebuah negara kesatuan yang berlandaskan Ideologi kebangsaan di tengah keberagaman atau pluralistik masyarakatnya, meskipun faktanya memang, bahwa mayoritas warganya adalah muslim. Karenanya Sukardja juga menambahkan, bahwa semangat demokrasi yang berlandaskan prinsip ketuhanan kemanusiaan persatuan serta permusyawaratan dan keadilan, yang dirumuskan dalam bentuk Pancasila, selalu saja menjadi penting dikedepankan.[9]

---

[6]MB. Hooker, *Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial,. iii-iv.*

[7]Yayan Sopyan, *Islam-Negara., 2.* dan lihat juga Azhari Baidhowi, *Perilaku Politik Islami* (Jakarta: MUI-DKI Jakarta Press, 2004), iii.

[8]Lihat Sjahran Basah, *Eksistensi dan Tolok Ukur Badan Peradilan Administrasi di Indonesia,. 8-9.*

[9]Ahmad Sukardja, *Hukum Tata Negara dan Administrasi Negara dalam Perspektif Fiqh Siyasah* (Jakarta: Sinar Grafika, 2012), vi-vii.

Karena itu, dalam mempraktikkan syariat Islam di negeri ini misalnya, seharusnya juga selalu didasarkan kepada rasa mengemban spirit Islam yang *rahmatan lil'ālamīn,* yang itu artinya, bahwa setiap pikiran dan/atau upaya transformasi nilai-nilai hukum Islam ke dalam hukum nasional; melaui fatwa misalnya, hendaknya mampu memberikan rahmat bagi seluruh masyarakat.[10]

Berfatwa dalam rangka penegakkan syariat Islam secara substansial tentu memang baik adanya, terutama untuk mewarnai serta memberikan kontribusi dalam membangun masyarakat yang sadar hukum dan beradab, asalkan senantiasa dilandasi dengan kesadaran, bahwa Islam hadir bukan dalam wilayah kosong, melainkan dalam suatu wilayah di mana telah ada berbagai tradisi sebelumnya, di samping ada agama-agama lain yang tumbuh dan memiliki hak yang sama di hadapan hukum. Maka oleh karena itu, diperlukan metodologi yang bijak dan tepat dari kalangan ulama dalam berfatwa.[11]

Karena, penataan sistem hukum yang bertabrakan dengan watak pluralisme masyarakat misalnya, tentu akan menjadi kontra-produktif sekaligus melelahkan. Secara psikologis jangan-jangan hal itu malah justru membuat masyarakat tidak simpati lagi pada Islam,[12] dan bahkan, dikhawatirkan akan mendorong lahirnya radikalisme di masyarakat, karena telah terjebak pada egoisme tirani mayoritas, sehingga dapat diartikan, bahwa hal itu

---

[10]Ahmad Sukardja, *Hukum Tata Negara dan Administrasi Negara dalam Perspektif Fiqh Siyasah,. vii.*

[11]Dalam nada yang sama, negara juga berkali-kali menyatakan, bahwa Indonesia bukanlah negara agama dan bukan pula negara sekuler. Pernyataan ini terutama disampaikan oleh Menteri Agama kala itu; Munawir Sadzali. "Negara Pancasila bukan Negara Agama dan bukan Negara Sekuler" Makalah tidak diterbitkan dan tanpa tanggal.

[12]Dalam pandangan Emmerson serta Liddle misalnya, bahwa justru dengan menghadirkan Islam yang lebih simpatik dan substantif dalam upaya penataan sistem hukum (syariah Islam), sejatinya hal itu akan lebih mendorong dan/atau bahkan mungkin menjadi keharusan politis negara untuk memberikan respon terhadap aspirasi politik masyarakat Islam itu sendiri. Pola ini mereka sebut sebagai pola kulturalisasi Islam. Emmerson, *Islam in Modern Indonesia; Political Impasse, Cultural Opportunity* (Syracuse: Syracuse Universty Press, 1981), 159-168. dan R. William Liddle, "Indonesia's Threefold Crisis" *Journal of Democracy,* Vol. 3, No. 4, 1992, 61-63.

telah menggugat dasar-dasar kehidupan bernegara yang tentu saja pada akhirnya dapat merugikan misi Islam itu sendiri.[13]

Senada dengan itu, Komaruddin Hidayat menambahkan, bahwa pada dasarnya semua individu posisinya sama di hadapan hukum negara. Negara berkewajiban melindungi serta membela warganya tanpa pandang bulu (termasuk agama), karenanya negara memerlukan sistem hukum yang adil dan rasional guna melindungi warganya tanpa intervensi ke wilayah keyakinan.

Setiap individu memang memiliki kemerdekaan untuk memeluk keyakinan agama, hanya saja ketika keyakinan itu di ekspresikan ke ranah publik, maka setiap individu atau kelompok beragama harus mampu menghargai eksistensi yang lain. Maka dalam konteks inilah negara dianggap berhak mengatur, yakni dengan menciptakan rambu-rambu dan/atau peraturan misalnya, agar ekspresi keberagamaan dalam masyarakat yang majemuk ini tidak malah menimbulkan konflik horizontal antar pemeluk agama sehingga berpotensi kepada semakin munculnya sikap ekslusif dan ekspansif.[14]

Bagaimana jika komunitas agama yang begitu beragam masing-masing melakukan kebijakan serupa, yaitu menerapkan keyakinan agama melalui instrumen negara dalam wilayah publik? tentu justru yang terjadi adalah nilai-nilai substansial agama akan terkalahkan oleh bungkus luarnya saja, yakni berupa slogan dan simbol-simbol keagamaan, bahkan lebih krusial lagi jika unsur politik lebih dominan ketimbang niat edukasi dan/atau dakwahnya. Karenanya Qardhawi menambahkan, bahwa pada dasarnya fatwa memiliki ruang relativitas; dibangun oleh sebuah kenyataan waktu, tempat, dan kondisi, termasuk kondisi sosial-politik serta aliran pemikiran dan/atau bahkan kecenderungan

[13]Meski dalam pandangan Hasbullah Bakri misalnya, bahwa secara non-konstitusional memang Indonesia dapat disebut sebagai negara Islam, hal ini dalam pengertian mengingat hakikat Pancasila yang memang telah sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. Lihat dalam artikelnya "Lima Dalil RI bisa disebut Sebagai Negara Islam Non-Konstitusional" *Panji Masyarakat,* No. 439, 1984.

[14]Komaruddin Hidayat dalam kata pengantar buku Yayan Sopyan, *Islam-Negara,. xiii.*

pribadi sang *mufti* atau pemberi fatwa *(mujtahid).*[15] Menurutnya, bahwa penetapan aturan syariah yang berorientasi di antara idealitas dan realitas, seharusnya janganlah dibenturkan, dan justru yang tepat itu adalah bagaimana menggagas idealitas yang *riil* di samping tetap memperhatikan realitas yang ideal di tengah masyarakat,[16] meski tentu saja hal ini bukanlah perkara yang mudah.

Terkait dengan hal tersebut, bagaimanakah sesungguhnya kedudukan fatwa maupun peran politik yang dipraktikkan MUI di era reformasi khusunya; soal haram tidak menggunakan hak pilih, soal isu kepemimpinan dalam Islam; fatwa haram oleh MUI-DKI soal memilih calon pemimpin Non-Muslim, serta mengenai praktik demokrasi di Indonesia; yakni fatwa pluralisme agama, sekulerisme liberalisme, benarkah kesemuanya itu menunjukkan adanya upaya teokratisasi MUI, yang itu artinya pula, bahwa MUI telah menghambat proses demokratisasi di negeri ini? Ataukah sebaliknya, bahwa hal itu justru merupakan upaya positif MUI dalam mengartikulasikan kepentingan umat (Islam)?

1. Fatwa Haram Tidak Menggunakan Hak Pilih

Tidak menggunakan hak pilih (golput/abstain) sebenarnya sudah menjadi wacana klasik dalam kehidupan berpolitik di negeri manapun,[17] tetapi memang, wacana golput di Indonesia

---

[15]Yusuf al-Qardhawi, *Fi Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimah; hayat al-Muslimin Wasath al-Mujtama'at al-Ukhra,. iii-xii.*

[16]Yusuf al-Qardhawi, *Fi Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimah; hayat al-Muslimin Wasath al-Mujtama'at al-Ukhra,. iii-xii.*

[17]Bahkan dalam lintas sejarah Islam pun misalnya disebutkan, bahwa kaum Khawarij pengikut Ali bin Abi Thalib pernah memisahkan diri serta menolak ber-*tahkim* sekaligus tidak juga mengikuti kelompok Mu'awiyah. Mereka menyusun kelompok sendiri dengan tidak menentukan pilihan. Kemudian ketika terjadi pertikaian Ali bin Abi Thalib dengan Thalhah dan Zubeir yang mendapat dukungan Aisyah, di mana pada peristiwa ini juga muncul satu kelompok yang tidak ikut dalam pertempuran, kelompok ini dipimpin oleh Abdullah bin Umar. Kedua sikap yang diambil para sahabat tersebut merupakan tindakan tidak memilih satu di antara dua pilihan yang kemudian melahirkan "sikap baru" yang diyakini membawa arah lebih baik. Belakangan sikap yang demikian itu dikenal sebagai wujud perlawanan atau protes, dan sikap ini dapat dicermati sebagai langkah yang "terpaksa" diambil

seakan tampak lebih menyeruak ke permukaan, terutama ketika muncul fatwa haram tidak menggunakan hak pilih oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada tahun 2009 lalu, sehingga yang kemudian menimbulkan *pro* dan kontra di masyarakat.[18]

Sebagaimana telah diketahui bersama, bahwa di sejumlah negara yang mempraktikkan sistem demokrasi, mekanisme suksesi kepemimpinan politik; mulai dari walikota, gubernur, hingga presiden, dilaksanakan melalui proses pemilihan langsung oleh rakyat. Mekanisme ini pada gilirannya kemudian mendorong tumbuhnya masyarakat pemilih yang terdiri dari seluruh strata dan kelompok sosial yang beragam; dari yang paling bawah hingga kalangan atas, di mana secara dinamis, berpolarisasi membentuk komunitas baru untuk menentukan pilihannya.[19]

Melalui berbagai instrumen kampanye, masyarakat pada umumnya kemudian disuguhi informasi terbuka maupun tertutup, dan ada pula informasi yang terselubung *(black campaign),* yang berakibat kepada terpecahnya konsentrasi masyarakat pemilih, bahkan kemudian munculah kelompok netral, yaitu kelompok yang tidak berpihak kepada salah satu calon, atau yang disebut

---

di saat-saat ragu untuk memilih sebuah pilihan. Lihat dalam *Tārikh al-Khulafā* Imam as-Suyuthi, Tth. Begitu pula dalam sejarah politik nasional, beberapa partai Islam pada pemilu 2004 misalnya, pernah menggelar jumpa pers seputar sikap mereka untuk tidak memilih pada putaran kedua pilpres tersebut. Timbulnya sikap tidak memilih atau golput dalam realitas politik, sejatinya memang merupakan bagian dari fenomena politik itu sendiri dan merupakan hal yang wajar. Lihat Bismar Arianto, "Analisis Penyebab Masyarakat Tidak Memilih dalam Pemilu", *Jurnal Ilmu Politik dan Pemerintahan, Vol. 1, No. 1, 2011.*

[18]Yakni fatwa MUI yang diterbitkan pada saat kongres Ijtima Ulama di Padang Panjang/Tahun 2009. Meskipun jika dicermati, bahwa sebenarnya dalam fatwa MUI tersebut tidak ditemukan kalimat "Golput Haram" hanya saja mass media kemudian seolah mem-plintir kalimat tersebut sehingga menimbulkan kontroversi di masyarakat. Fatwa MUI dalam masalah ini sesungguhnya hanya mengandung lima butir saja, dan bahkan kebanyakan isinya masih bersifat umum, meski memang ada beberapa butir yang perlu ditelaah; yakni di antaranya dalam butir kelima soal tidak memilih sama sekali padahal ada calon yang memenuhi syarat hukumnya adalah haram. Hendra Budiman, "Golput Haram", *Kompasiana, 2007.*

[19]Lihat dalam M. Qodari, "al-Islam; Fatwa-MUI-Golput dan Pemilu", *Artikel di posting pada Januari, 2009 (al-Islam.com).*

sebagai golongan putih (golput),[20] yang dalam istilah asingnya disebut 'abstain' *(not using one's vote at an election)* yakni tidak menggunakan hak pilih dalam suatu pemilihan (*Oxford English Dictionary*).

Timbulnya kelompok baru ini (golput), kemudian menjadi pertanyaan tersendiri di kalangan umat Islam, apakah sikap untuk tidak memilih dapat dibenarkan atau tidak. Dalam studi hadits misalnya, memang dikenal adanya teori *'tawaqquf'* yaitu suatu sikap tidak mengambil keputusan. Sikap ini terjadi ketika suatu hadits diperselisihkan dan amat sulit untuk menggunakan teori lain dalam menyelesaikannya, atau mengkompromikannya serta memahaminya berdasarkan latar belakang yang berbeda, seperti halnya menentukan masalah politik dan suksesi kepemimpinan misalnya. Karenanya, Ilyas Hasan menuturkan, bahwa golput bisa jadi 'benar' jika tidak ada dalil *naqliyah* dan/atau *aqliyah* untuk menentukan pilihan, tetapi golput juga bisa jadi 'tidak benar' jika sikap itu diambil dengan tanpa upaya mendapatkan informasi yang kompeten, adil dan *fair* tentang pribadi-pribadi calon-calon tersebut.[21]

Selain itu, pilihan golput secara konstitusi pun memang tidak memiliki konsekuensi hukum, melainkan hanya sebatas konsekuensi moral saja, dan itu pun hanya dalam komunitas

---

[20]M. Qodari, "al-Islam; Fatwa-MUI-Golput dan Pemilu",.

[21]Menurutnya pula, bahwa pada dasarnya Islam telah meletakkan garis-garis besar tentang tata cara memilih pemimpin, hanya saja memang para ulama belum menyepakati tentang aturan baku dalam hal ini, tetapi paling tidak ada kaidah-kaidah yang bisa dijadikan pedoman, seperti misalnya, bahwa pemimpin yang dipilih harus memenuhi kriteria yang disebutkan dalam al-Qur'an dan Sunnah, dan tidak harus dicalonkan oleh salah satu partai politik. Tetapi dengan beberapa cara-cara yang telah dilakukan kaum muslimin dahulu, misalnya pemimpin yang lama memilih dan mengangkat langsung pemimpin baru sebagai penggantinya, sebagaimana yang dilakukan oleh Abu Bakar terhadap Umar, atau dengan cara musyawarah, sebagaimana yang dilakukan oleh Muhajirin dan Anshor ketika memilih Abu Bakar menjadi khalifah, atau dengan cara pemimpin yang lama membentuk *Ahlu al-Halli Wal-'Aqdi* yang terdiri dari para ulama dan tokoh-tokoh masyarakat kemudian mereka memilih pemimpin yang sesuai dengan kriteria syar'i, dan hal ini pernah dilakukan Umar ketika mengangkat Utsman sebagai khalifah. Lihat dalam Ilyas Hasan, *Sejarah Islam; Sejak Wafat Nabi Hingga Runtuhnya Dinasti Bani Umayah* (Jakarta: Lentera Basritama, 2004), 87.

masyarakat tertentu.

Karenanya, banyak kalangan yang kemudian menilai, bahwa fatwa MUI mengenai haram tidak menggunakan hak pilih dianggap terlalu mengada-ada dan bahkan berlebihan. Yudi Latif misalnya menyebutkan, bahwa fatwa tersebut sesungguhnya telah melampaui kewenangan MUI itu sendiri. Apakah layak hanya karena tidak menggunakan hak pilih lalu seseorang di murkai oleh Tuhan? tentu hal ini berlebihan.[22] Menurutnya bahkan, MUI tidak memahami dengan sebenarnya, bahwa terjadinya golput itu bisa disebabkan oleh berbagai alasan yang bermacam-macam; seperti kesalahan administrasi misalnya (DPT dsb), atau bisa saja karena alasan kesulitan ekonomi dan faktor kemiskinan, sehingga kemudian masyarakat atau seseorang lebih mendahulukan kewajiban mencari nafkah dari pada harus sekedar ke tempat pemungutan suara dan lain sebagainya.[23]

Belum lagi jika masalah tersebut dikaitkan dengan golput politis, menurutnya, bahwa golput politis itu justru baik adanya, karena sikap tersebut justru merupakan sebuah bentuk perlawanan terhadap kebobrokan parpol dan/atau elite politik, dan karenanya pula menjadi sesuatu yang niscaya dalam semangat berdemokrasi. Baginya justru yang tepat itu MUI seharusnya mengeluarkan fatwa haram kepada peserta pemilu dan/atau penyelenggara pemilu jika dalam praktiknya melakukan kecurangan (manipulasi politik) misalnya.[24]

Sementara Hasyim Muzadi (mantan ketua umum PBNU) menilai, bahwa fatwa haram tidak menggunakan hak pilih memang sama sekali tidak diperlukan, karena menurutnya hal itu sah-sah saja selama tidak menjadikan hal tersebut sebagai suatu gerakan *(massif)*.[25] Qodari juga menambahkan, bahwa seharusnya

---

[22]Yudi Latif, *Indonesian Muslim; Inteligentsia and Power* (Jakarta: Institute of Southeast Asian Studies, 2008), 3-4.

[23]Yudi Latif, *Indonesian Muslim; Inteligentsia and Power,. 3.*

[24]Yudi Latif, *Indonesian Muslim; Inteligentsia and Power,. 3-4.*

[25]Bagi NU, bahwa fatwa haram golput MUI tersebut menurut Hasyim Muzadi memang tidak diperlukan. Pernyataan tersebut disampaikannya pada saat Harlah ke-23 dan Rapimnas IPS-NU Pagar Nusa di TMII, 2009. Didit Tri Kertapati, "Hasyim Muzadi; Fatwa Haram Golput Tidak Perlu", dalam *detik-News, 2009.*

MUI membedakan terlebih dahulu golput yang di maksudkan, karena menurutnya, bahwa setidaknya golput itu ada dua macam, yakni golput politis dan golput administratif.[26]

Jika golput politis tetap harus memilih, maka tentu hal itu merupakan bentuk pemaksaan, dan bahkan bertentangan dengan semangat demokrasi, karena memilih itu adalah hak dan bukan kewajiban. Sedangkan golput politis tentu berhak tidak memilih jika menurut mereka memang belum ada parpol dan/atau elite politik yang memuaskan atau menjanjikan perubahan. Tetapi memang, jika fatwa haram golput MUI tersebut di maksudkan dan/atau ditujukannya kepada golput administratif misalnya, maka mungkin hal itu akan tepat, karena faktanya memang mayoritas golput di Indonesia itu terjadi di karenakan faktor administratif.[27]

Hal ini berbeda dengan yang dikemukakan Komaruddin Hidayat, di mana Ia menyebutkan, bahwa di negara-negara maju seperti Australia misalnya, fatwa kewajiban memilih memang ada, karena itu menurutnya, fatwa haram tidak menggunakan hak pilih sah-sah saja dan justru baik adanya, asalkan hal itu dilakukan semata-mata demi menjaga kelangsungan hidup bernegara. Karena jika tidak ada yang memilih, lalu bagaimana dengan nasib negeri ini, tentu negara akan ambruk *(chaos)* karena tidak adanya pemimpin.[28]

---

[26]M. Qodari, "al-Islam; Fatwa-MUI-Golput dan Pemilu", *Artikel di posting pada Januari, 2009 (al-Islam.com).*

[27]M. Qodari, "al-Islam; Fatwa-MUI-Golput dan Pemilu", *Artikel di posting pada Januari, 2009 (al-Islam.com).*

[28]Lebih lengkapnya Komaruddin Hidayat menambahkan, bahwa pada dasarnya sikap tidak menggunakan hak pilih itu merupakan hak warga negara, dan siapapun tentu bebas menggunakan haknya. Tetapi memang, ketika MUI mengharamkan tidak menggunakan hak pilih sepertinya berlebihan, karena itu artinya MUI telah memasuki wilayah yang bukan termasuk otoritasnya, karena makna demokrasi itu adalah senantiasa menjunjung tinggi hak-hak warga negara; hak untuk berbicara, berserikat, serta hak berbeda pendapat dan bersikap, dan golput adalah bagian dari hak warga negara untuk berbeda pendapat. Secara empiris di manapun pasti akan ada golput, bahkan hampir tidak ada pemilu yang diikuti oleh seluruh warga negara. Karena itu menurutnya, bahwa mewajibkan dan/atau mengharuskan semua warga memilih adalah tidak realistis. Sedangkan dalam tradisi ilmu hukum Islam memang menurutnya terdapat dalil, bahwa apapun yang diperintah oleh

Sementara Azyumardi Azra menilai, bahwa fatwa MUI mengenai haram tidak menggunakan hak pilih itu sebaiknya ditempatkan sebagai nasehat saja, dan dalam pengamatannya bahkan Ia menyebutkan, bahwa sebenarnya yang difatwakan MUI bukanlah pengharaman golput, melainkan pengharaman terhadap sikap tidak memilih seorang pemimpin di saat kandidat yang memenuhi syarat Islami untuk dipilih itu ada.[29] Seperti bagaimana ketika Ma'ruf Amin (salah satu ketua MUI) ditanya oleh mass media soal "fatwa haram golput" beliau menjawab, bahwa MUI tidak mengatakan golput haram, tetapi yang di maksudkan MUI adalah haram tidak menggunakan hak pilih jika memang ada kandidat pemimpin yang memenuhi kriteria Islami.[30]

Maka menurut Azra, jika membaca fatwa MUI tersebut memang tidak ada yang keliru di sana, hanya saja isu yang berkembang di media tampak bergeser dari isi utama fatwa MUI itu sendiri sehingga seolah menjadi "bola liar" isu yang tidak terkendali, dan karenanya kemudian menimbulkan kesesatan persepsi.[31] Bagi Azra yang penting diperhatikan adalah, bahwa

---

agama, buahnya adalah untuk kebaikan manusia, apapun yang dilarang agama, jika dilanggar maka akan merugikan manusia sendiri. Maka dalam konteks ini Komaruddin mengemukakan, bahwa andaikan semua warga memilih golput, apa jadinya dengan kelangsungan hidup bernegara dan berdemokrasi? Di saat pemerintah sudah mengeluarkan biaya triliunan untuk pemilu, lalu semua ikut golput, tentu demokrasi akan ambruk dan negara pun akan kacau. Ibnu Taimiyah berpendapat, bahwa sejelek-jelek pemerintahan yang ada masih lebih bagus daripada tidak ada pemerintahan sama sekali. Sebaliknya jika muncul asumsi, bahwa golput akan mengancam demokrasi, itupun juga berlebihan menurutnya. Justru munculnya golput bisa dipandang sebagai bunga-bunga berdemokrasi. Demokrasi menjadi otentik karena adanya suara yang berbeda, termasuk tidak menggunakan haknya untuk memilih. Namun ketika golput menjadi gerakan ideologis; mempengaruhi massa untuk menggagalkan pemilu misalnya, jelas hal tersebut bisa dikategorikan sebagai subversive. Lihat Komaruddin Hidayat, "Memahami Fatwa Haram Golput MUI", dalam *Jurnal 'kolom rektor' UIN Jakarta, 2009.*

[29]Azyumardi Azra, "Komunikasi MUI-Sosialisasi Fatwa Golput", *Suara Islam.com,. Artikel dalam Pustaka Langit Biru, 2009.*

[30]Azyumardi Azra, "Komunikasi MUI-Sosialisasi Fatwa Golput", *Suara Islam.com,. Artikel dalam Pustaka Langit Biru, 2009.*

[31]Azyumardi Azra, "Komunikasi MUI-Sosialisasi Fatwa Golput", *Suara Islam.com,. Artikel dalam Pustaka Langit Biru, 2009.*

MUI perlu berhati-hati dalam mengkomunikasikan fatwanya, agar tidak disalah-pahami oleh masyarakat.

Terlebih jika melihat fenomena keislaman di Indonesia belakangan ini (terutama pasca tumbangnya rezim Orde Baru), di mana Martin Van Bruinessen mengemukakan, bahwa wacana keislaman di Indonesia pasca Soeharto tampak lebih berkembang kepada wacana Islam konservatif, yang karenanya kemudian *"The Smiling Face"* Islam Indonesia menurutnya seolah semakin bergeser dari nilai-nilai Islam itu sendiri. Hal ini Ia tunjukkan dari semakin berkembangnya ide-ide Islam radikal. Bahkan, fatwa pun ada kalanya dijadikan alat legitimasi aksi kekerasan.[32] Maka di sinilah pentingnya MUI berhati-hati dalam berfatwa; termasuk dalam mensosialisasikan dan/atau mengkomunikasikan fatwanya tersebut ke ranah publik.

Di sisi lain harus diakui, bahwa dengan besarnya angka golput, justru pemerintah akan menyadari dukungan publik terhadapnya itu kecil, sehingga pemerintahan yang baru nanti akan dipaksa mencari dukungan dengan cara membuat kebijakan yang populis, yang sudah pasti harus sesuai dengan kehendak rakyat banyak, yang itu artinya pula, bahwa tidak selamanya golput dianggap negatif *(oportunistik)* apalagi sampai dikatakan haram.[33] Memposisikan golput bahkan merupakan langkah awal ber-oposisi secara elegan. Oposisi akan lebih elegan apabila sudah di niati sedari awal, yakni dengan tidak mendukung salah satu calon yang dipilih, sehingga akan lebih mudah melakukan kontrol terhadap pemerintahan terpilih.[34]

Sementara dalam sistem demokrasi politik itu sendiri menurut Esposito misalnya, bahwa sikap golput itu justru diperlukan sebagai sebuah penyeimbang *(check and balancing)* agar tidak terjadi penyelewengan dan/atau penyalahgunaan kekuasaan oleh pemerintah. Maka keliru jika oposisi dianggap sebagai pembawa implikasi negatif yang mengacaukan jalannya

---

[32]Martin van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam; Explaining the "Conservative* (Singapore: ISEAS Publishing, 2013), ii-iv.

[33]Kuni Khairunisa, *Kritik Sosial Kebijakan Politik* ((Bandung: Zaman Wacana Mulia, 2008), iii.

[34]Kuni Khairunisa, *Kritik Sosial Kebijakan Politik,. xi.*

pemerintahan, dan bukan ditempatkan sebagai faktor pembangun *(constructive force).*[35] Ibnu Anshori bahkan menyebutkan, bahwa dalam sejarah Islam pun kelompok oposisi selalu hadir di setiap periode kekhalifahan, yakni dengan berbagai bentuk serta faktor yang melatar-belakanginya. Menurutnya, bahwa oposisi pada dasarnya merupakan bagian integral yang bersifat kontributif bagi pertumbuhan umat dan sistem pemerintahan Islam. Ketika suatu masyarakat mengalami marginalisasi secara sosial dan ideologis, maka tentu dengan sendirinya akan semakin besar kemungkinan munculnya kelompok oposisi dalam masyarakat tersebut.[36]

Selain itu, fatwa juga memiliki pola hubungan yang cukup rumit karena terus berkembang dalam jangka yang sangat panjang serta menyebar dan berpengaruh di berbagai kawasan dan/atau komunitas muslim, di samping itu, bahwa umat Islam meyakini akan syariat Islam yang selalu dianggap relevan dengan kehidupan masyarakat dalam setiap situasi dan kondisi, di mana menurut Ibnu Qoyyim hal ini dapat dibuktikan berdasarkan wahyu, sejarah, dan realitas sosial, dan umat Islam pun tetap berkomitmen menjaga aspirasi mereka untuk mempraktikkan syariat Islam tidak hanya dalam kehidupan individu, melainkan juga dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.[37]

Sementara Aziz Thaba menyebutkan, bahwa sebenarnya kelompok Islam di Indonesia tidak terlalu berambisi mendirikan negara Islam, tetapi lebih tepatnya adalah mengupayakan adanya jaminan terhadap pelaksanaan syariat atau ajaran Islam. Karenanya pada saat rapat panitia sembilan (1945) misalnya, pernah tercapai kesepakatan tentang penambahan tujuh kata pada sila pertama Pancasila, yakni *"Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya"* (Piagam Jakarta), meski kemudian ketujuh kata tersebut pada akhirnya di

---

[35]John L. Esposito, *Islam's Democratic Essence* (New York: Oxford University Press, 1991), 145.

[36]Ibnu Anshori, *Oposisi dalam Praksis Politik Islam* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2012), 271.

[37]Lihat Masykuri Abdillah, "Wawasan Kebangsaan dalam Perspektif Islam" dalam M. AS. Hikam, *Wacana Politik Hukum dan Demokrasi Hukum Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), i-iii.

tiadakan.[38] Beberapa cendikiawan muslim seperti Fachri Ali, Bahtiar Effendy dan Syafi'i Ma'arif kemudian menilai, bahwa di terimanya Ideologi Pancasila dan dihapuskannya tujuh kata dalam Piagam Jakarta menjadi bukti kekalahan politik Islam kala itu,[39] dan puncak dari pertikaian itu, lahirlah sebuah negara Indonesia yang bukan negara teokrasi dan bukan pula negara sekuler.

Dawam Rahardjo dalam penelitiannya menambahkan, bahwa fatwa MUI mengenai haram tidak menggunakan hak pilih, memang dapat di artikan sebagai pelarangan kemerdekaan berpikir dan berpendapat yang sejatinya hal tersebut merupakan bagian dari hak asasi.[40] Menurutnya sah-sah saja memang berpendapat menolak suatu paham, namun tidaklah kemudian dengan serta merta melarang masyarakat menganut suatu paham, karena hal itu merupakan pengingkaran terhadap kemerdekaan berpikir dan berpendapat.[41] Sementara Bernard Lewis menyebutkan, bahwa Perserikatan Bangsa Bangsa (PBB) yang beranggotakan hampir seluruh negara di dunia; termasuk Indonesia, bahkan memiliki piagam mengenai hak-hak asasi manusia, yang dalam salah satu pasalnya (pasal 18) Piagam HAM-PBB ditegaskan, bahwa setiap orang memang memiliki hak atas kebebasan berpikir, yang di dalamnya juga mengandung arti hak untuk memilih atau tidak memilih.[42]

Sedangkan MUI sendiri dalam hal ini menegaskan, bahwa yang dilakukan MUI sebagai lembaga yang memang bertugas menjaga tatanan masyarakat pada umumnya; Islam khususnya, justru berkewajiban turut serta berpolitik, hanya saja dalam artian *high politic,* yakni politik kebangsaan yang berorientasi pada kemaslahatan umat, dan bukan politik praktis; mendukung partai

---

[38]Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 14.

[39]Lihat Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan; Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1985), 18.

[40]M. Dawam Rahardjo, *Prilaku Politik Bangsa; Risalah Cendikiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 1993), 20-21.

[41]M. Dawam Rahardjo, *Prilaku Politik Bangsa; Risalah Cendikiawan Muslim,. 22*.

[42]Lihat dalam Bernard Lewis, *Kemelut Peradaban Kristen, Islam, dan Yahudi* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2001), xi.

atau individu tertentu dalam tataran pragmatis misalnya.[43] MUI tidak mengharamkan golput, tetapi justru mendorong masyarakat untuk menggunakan hak pilihnya, karena jika MUI tidak melibatkan diri dalam proses transisi eksekutif maupun legislatif, maka itu artinya MUI telah lari dari tanggung jawabnya.[44]

Berdasarkan paparan tersebut di atas, setidaknya dapatlah disimpulkan, bahwa secara harfiah MUI sebagai suatu kekuatan kelompok ulama yang bekerjasama *(civil society)* memang sudah seharusnya bekerja untuk kepentingan Islam, karena memang keberadaan MUI diakui sebagai lembaga satu-satunya yang merepresentasikan kepentingan ormas-ormas Islam di Indonesia. Selain memang adanya pula kesesuaian antara Islam dan konsep *civil society* itu sendiri, seperti misalnya; adanya dalil yang memerintahkan kaum muslimin untuk melakukan kerjasama secara terorganisir dalam mengerjakan dan menciptakan kebaikan, yakni di antaranya adalah dengan berupaya mengajak kaum muslimin sebagai kekuatan sosial untuk tidak bersikap apatis atau fatalistik terhadap kekuasaan yang zalim sekalipun (untuk kemudian golput atau tidak menggunakan hak pilih) pada saat proses transisi kekuasaan misalnya.

Jika kelompok *civil society* semisal MUI menjadi salah satu media bagi lahirnya akuntabilitas *(sikap amānah)* penguasa dan mencegah terjadinya penyelewengan *(khiyānah),* maka hal itu pun telah sesuai dan sejalan dengan pesan al-Qur'an, yakni mengenai syarat minimalnya seorang pemimpin dalam Islam (*al-Qowwy;* memiliki kapabilitas, dan *al-Amīn;* terpercaya). Artinya jika memang masih ada calon pemimpin yang memiliki syarat minimal tersebut, maka menjadi kewajiban MUI mendorong umat untuk menggunakan hak pilihnya, karena dalam literatur kajian *ushūl fiqh* juga disebutkan, bahwa hukum perantara (media) tergantung pada yang diperantarainya.

Hanya saja memang harus pula diakui, bahwa sering kali antara isi fatwa MUI dengan persepsi yang berkembang di masyarakat tidak jarang mengalami kebuntuan, sehingga terkesan

[43]Wawancara dengan M. Cholil Nafis (MUI Pusat) pada hari Kamis, 27 Februari 2014 di Kantor BWI Jakarta.

[44]Wawancara dengan M. Cholil Nafis (MUI Pusat) pada hari Kamis, 27 Februari 2014 di Kantor BWI Jakarta.

kontroversial; seperti yang terjadi pada fatwa haram tidak menggunakan hak pilih ini misalnya. Hal itu menurut penulis disebabkan oleh di antaranya; karena kurang cakapnya MUI mengkomunikasikan dan/atau mensosialisasikan fatwa tersebut, di samping kurang obyektifnya mass media dalam *mem-blow up* berita (seperti dalam kasus fatwa ini misalnya), di mana mass media kemudian memplintir redaksi tersebut yang padahal menurut MUI sendiri, bahwa tidak ada dalam fatwanya kalimat golput haram.

Selain itu, konsistensi MUI sebagai lembaga yang katanya di dalamnya terdapat berbagai perwakilan ormas-ormas Islam, tetapi nyatanya sering kali fatwa dan/atau rekomendasi yang dikeluarkan MUI tidak selalu sama (kurangnya sinkronisasi) dengan ormas lainnya, setidaknya dalam segi konsepsi, seperti dalam kasus fatwa haram tidak menggunakan hak pilih ini, di mana tampak sekali pertentangan perbedaan pendapat antara; MMI, HTI, NU, dan MUI itu sendiri.

Maka dari sini penulis juga ingin mengatakan, bahwa golput atau abstain sejatinya bukanlah semata-mata problem akademik atau tuntutan normatif, melainkan hanyalah kebutuhan praktis dan taktis. Seperti bagaimana ketika golput atau abstain dilihat dalam perspektif *ushūl fiqh* misalnya, di mana tujuan penetapan hukum adalah untuk memudahkan tercapainya kemaslahatan dan/atau menjauh dari adanya kemungkinan terjadinya kerusakan, yakni berupa tinjauan terhadap akibat suatu perbuatan. Artinya pula, bahwa perbuatanlah yang menjadi sasarannya; baik akibat perbuatan itu dikehendaki atau tidak, maka muaranya adalah kepada implikasi yang terjadi, yakni terpuji atau dicela, dalam kata lain tergantung pada akibat yang ditimbulkannya.

Karenanya, memang seharusnyalah dibedakan terlebih dahulu antara golput politis, golput administratif, dan golput yang memang dilakukan semata-mata berdasarkan sikap apatis-fatalistik terhadap keberlangsungan negara. Maka, jika fatwa haram tidak menggunakan hak pilih yang telah dikeluarkan oleh MUI tersebut ditujukan khusus kepada golput apatis-fatalistik, bagi penulis hal itu boleh dianggap tepat.

2. Fatwa Haram Memilih Pemimpin Non-Muslim

Berbicara mengenai kepemimpinan dan Islam kaitannya dengan MUI, sepertinya yang paling menyeruak ke permukaan adalah soal kasus Jokowi-Ahok, yakni ketika berlangsungnya proses pilgub DKI belum lama ini, di mana MUI-DKI kala itu sempat mengeluarkan dokumen berupa fatwa untuk tidak memilih calon pemimpin Non-Muslim.[45] Meskipun berdasarkan hasil wawancara penulis dengan M. Cholil Nafis (MUI Pusat), bahwa dokumen berupa fatwa yang dikeluarkan oleh MUI-DKI tersebut telah dianulir dan bahkan dianggap ilegal karena prosesnya tidak sesuai dengan standar prosedur yang telah ditetapkan MUI.[46] Cholil Nafis juga menambahkan, bahwa pada dasarnya MUI memang berpolitik, tetapi politik yang di maksudkan di sini adalah politik kebangsaan *(high politic),* yang itu artinya, bahwa MUI tidak terlibat dalam politik praktis; dukung mendukung individu maupun partai. MUI hanya memberikan kriteria untuk calon pemimpin, meskipun MUI sendiri mengakui, bahwa di antara kriteria tersebut, yakni bagi kalangan muslim wajib hukumnya memilih pemimpin yang beragama Islam.[47]

Selintas memang melalui pernyataan tersebut tampak jelas posisi MUI dalam hal ini, tetapi di sisi lain harus diakui, bahwa Indonesia adalah negara pluralis; termasuk multi agama, di mana secara administrasi sipil, afiliasi keberagamaan masyarakatnya di bagi ke dalam enam agama; yakni, Islam, Protestan, Khatolik, Hindu, Budha, dan Konghucu. Sementara identitas agama masih tetap dicantumkan dalam Kartu Tanda Penduduk (KTP) dan dokumentasi kependudukan lainnya, meski pemeluk agama di luar enam agama resmi di atas, boleh juga mengosongkan identitas agamanya di KTP maupun dokumentasi kependudukan lainnya.[48]

---

[45]Fatwa MUI-DKI/Rapimnas/Tahun 2012 tentang haramnya memilih cagub-cawagub Non-Muslim.

[46]Wawancara dengan M. Cholil Nafis (MUI Pusat) pada hari Kamis, 27 Februari 2014 di Kantor BWI Jakarta.

[47]Wawancara dengan M. Cholil Nafis (MUI Pusat) pada hari Kamis, 27 Februari 2014 di Kantor BWI Jakarta.

[48]UU No. 23 Th. 2006.

Secara umum bahkan, pandangan normatif masyarakat Indonesia tentang toleransi keagamaan masih sangat tinggi, sebuah survei khusus terhadap umat muslim tahun 2007 misalnya menunjukkan, bahwa 95,4% responden menyadari pentingnya toleransi beragama untuk perdamaian di Indonesia. Survei lain tahun 2008 terhadap kalangan muda dengan latar agama yang beragam pun menunjukkan sebanyak 87,1% responden tidak menjadikan perbedaan agama dalam berteman sebagai halangan, dan 67,4% responden dapat menerima fakta perpindahan agama.

Meskipun memang dalam hal yang lebih spesifik gambarannya berbeda dan cukup mengkhawatirkan. Sebuah survei yang juga di tahun 2007 misalnya mengindikasikan, bahwa 33% responden tidak membolehkan Non-Muslim menjadi guru di sekolah umum, dan sebanyak 51% responden tidak membolehkan pembangunan gereja di lingkungan mereka.[49] Berbagai kontradiksi pandangan yang ada di masyarakat ini memang sangat rumit, karena Indonesia memang bukanlah negara Islam, melainkan sebuah negara yang penduduknya mayoritas beragama Islam, karenanya pula penting untuk dikaji secara lebih mendalam mengenai hal tersebut; termasuk tentang bagaimana sesungguhnya antara Islam dan kepemimpinan kaitannya dalam konteks Indonesia.

Lalu bagaimanakah peran MUI yang sejatinya memiliki tugas serta fungsi sebagai pemimpin umat; membimbing umat dalam melaksanakan ibadah, muamalah, serta menjadi panutan? tentu seharusnyalah MUI lebih memiliki rasa tanggung jawab dalam menyikapi hal-hal tersebut, mengingat frekuensi dan kualitas konflik kekerasan yang terus saja meningkat, di samping lemahnya respon pemerintah, maka kasus-kasus tersebut tentu bisa berbahaya dalam jangka panjang. Banyak kalangan menilai, bahwa rekomendasi MUI-DKI soal keharusan umat Islam yang ada di Jakarta untuk memilih pemimpin yang beragama Islam misalnya, cenderung berpihak kepada kelompok tertentu dan mendiskreditkan kelompok lain, yang kemudian menghambat

[49]Center for Religious and Cross-Cultural Studies (CRCS), *Studi Agama dan Lintas Budaya* (Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 2008).

proses demokratisasi di Indonesia.[50] MUI cenderung mengklaim dirinya sebagai pentafsir tunggal, dan bahkan ironisnya, fatwa dan/atau rekomendasi MUI tersebut, sering kali pula kemudian digunakan untuk mengesahkan aksi kekerasan dan bahkan penghakiman.[51] Dalam kasus Jokowi-Ahok saja misalnya, apa yang akan terjadi jika nanti ternyata Ahok secara konstitusional terpilih menjadi orang nomor satu di DKI (gubernur), bagaimana umat Islam yang ada di DKI khususnya harus bersikap?

Tarik menarik dua kecenderungan ini, yakni pemenuhan kebebasan beragama dan pembatasan kebebasan beragama, menurut Dawam Rahardjo misalnya, memang masih menjadi perdebatan sengit hingga hari ini, utamanya dari sudut konsepsi dan terminologi, sehingga tidak jarang kemudian masih saja banyak diwarnai berbagai praktik kekerasan.[52] Soal konsep kepemimpinan dalam Islam saja misalnya, di mana dari kasus ini tidak jarang menimbulkan konflik atau aksi kekerasan karena perbedaan pandangan dan/atau praktik keagamaan di tengah iklim demokrasi di Indonesia.

Situasi semacam ini yang kemudian berujung pada aksi kekerasan terhadap kelompok yang di klaim anti Islam, di mana seharusnya hal tersebut tidak perlu terjadi jika semua elemen umat beragama lebih berhati-hati dengan penggunaan wacana kafir atau anti Islam di ruang publik. Menurutnya, bahwa sebenarnya memang pemerintah sudah cukup berhati-hati dalam

---

[50]Seperti di antaranya; Ulil Abshar Abdalla (aktivis Kordinator Jaringan Islam Liberal) dan Dawam Rahardjo yang menyebutkan, bahwa rekomendasi tersebut cenderung menanggalkan prinsip Bhineka Tunggal Ika, karena kemajemukan itu menurut mereka merupakan fakta dan *stand point* pendirian bangsa ini. Maka dari sudut berdemokrasi dan konstitusi, mereka memandang, bahwa MUI kurang memperhatikan keadaan-keadaan baru dalam kehidupan berdemokrasi yang memang mensyaratkan pluralisme, di mana hak-hak dan kebebasan warga negara; seperti hak untuk memilih dan dipilih, dilindungi oleh konstitusi dan undang-undang. Lihat dalam Nawala, "Kisruh Fatwa MUI", *Jurnal Wahid Institute, No. 8, 2008.*

[51]Fatwa maupun rekomendasi MUI ini juga dinilai dapat berimplikasi buruk serta menjadi alat justifikasi dalam pengambilan jalan singkat mengatasi perbedaan agama di Indonesia. Lihat dalam Nawala, "Kisruh Fatwa MUI", *Jurnal Wahid Institute, No. 8, 2008.*

[52]M. Dawam Rahardjo, *Prilaku Politik Bangsa; Risalah Cendikiawan Muslim,. 26-27.*

menyikapi kasus perbedaan konsep kepemimpinan, yakni dengan melakukan putaran dialog dan monitoring terhadap berbagai kesepakatan yang ada, seperti misalnya dengan memberikan standarisasi alasan seseorang layak untuk dipilih menjadi pemimpin, melalui tabel di bawah ini misalnya;

Pengalaman	Pengalaman di dinas militer Pengalaman di pemerintahan/birokrasi Pengalaman tugas luar negeri
Kemampuan	Mampu memimpin/mengatur orang lain Mampu mengadministrasikan sesuatu Mampu mengambil keputusan Tidak dipengaruhi orang lain Mampu berbicara di depan umum Mampu meyakinkan lawan bicara Sehat jasmani dan rohani
Karakteristik personal	Integritas diri Patriotisme Religius Jujur dan dapat dipercaya Kehidupan keluarga yang harmonis Kehangatan diri Aktivis Reformasi Kharismatik

Tabel 1 Tiga Dimensi Seseorang Dipilih[53]

hanya saja memang kelemahan pemerintah dalam penanganannya sering kali masih terkesan membiarkan kekerasan fisik dan verbal terjadi begitu saja secara gamblang.[54]

Sementara menurut MUI sendiri,[55] bahwa asumsi tersebut tidaklah sepenuhnya tepat, karena mengenai jaminan konstitusi atas kebebasan beragama dan berkeyakinan warga negara;

[53]Diadaptasi dari JE. Cambell and KJ. Meir dalam *Style Issues and Vote Choice; Political Behaviour,* 1979, 203-215. Lihat Komaruddin Hidayat dan M. Yudhie Haryono, *Manuver Politik Ulama; Tafsir Kepemimpinan Islam dan Dialektika Ulama-Negara,. 70.*

[54]M. Dawam Rahardjo, *Prilaku Politik Bangsa; Risalah Cendikiawan Muslim,. 26-27.*

[55]Wawancara dengan M. Cholil Nafis (MUI Pusat) pada hari Kamis, 27 Februari 2014 di Kantor BWI Jakarta.

sebagai hak individu yang tidak bisa diganggu gugat, sejatinya mengandung arti pula hak menentukan pilihan yang sesuai dengan syariah, maka bagi MUI wajar saja ketika MUI menghimbau kepada umat Islam untuk memilih pemimpin yang beragama Islam, karena hal itu memang telah ditetapkan dalam syariat (al-Qur'an), sedangkan yang paling memiliki otoritas menafsirkan ayat al-Qur'an tentu saja para ulama, yang dalam hal ini yakni para *juris* Islam (ulama/teolog), dan termasuk juga Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentunya.[56]

Maka dari paparan tersebut di atas, penulis berpendapat bahwa yang terpenting dilakukan dalam menyikapi soal konsep kepemimpinan Islam di Indonesia, sekurang-kurangnya ada tiga hal, selain upaya dialog antar berbagai pihak tentunya, yakni; *pertama,* mengembalikan pembahasan soal aqidah (teologi Islam) kepada orang dan/atau kelompok yang memang berhak serta memiliki otoritas akan hal itu (seperti lembaga MUI misalnya). *Kedua;* diperlukan keterbukaan MUI untuk merangkul ormas-ormas Islam lainnya seperti; NU dan Muhamadiyah (elite-ulama), yakni ketika merumuskan sebuah fatwa atau rekomendasi, setidaknya dengan melakukan upaya sinkronisasi guna mencapai kesamaan dalam segi konsepsi, karena memang MUI telah diakui sebagai lembaga yang merepresentasikan seluruh ormas Islam di negeri ini, di mana fatwa atau rekomendasinya dapat lebih mencakup semua pihak.

Lalu yang *ketiga;* yakni dibutuhkan kesediaan negara (pemerintah) untuk tidak selalu bersikap *etatistik* serta bersedia mempertimbangkan dan/atau mengadopsi usulan fatwa dan/atau rekomendasi dari MUI dalam merancang dan/atau merumuskan suatu kebijakan, selain tentu saja ketegasan *(law enforcement)* dari pemerintah juga sangatlah diperlukan.

Berdasarkan paparan tersebut, setidaknya ada dua hal yang kemudian dapat disimpulkan sebagai penutup pada bagian ini. *Pertama,* bagi MUI, bahwa fatwa atau rekomendasi adalah harus semata upaya dakwah, yakni dalam rangka memberikan pemahaman yang utuh kepada umat Islam khususnya. MUI

[56]Wawancara dengan M. Cholil Nafis (MUI Pusat) pada hari Kamis, 27 Februari 2014 di Kantor BWI Jakarta.

memang berhak merasa memiliki otoritas akan hal tersebut, tetapi jangan kemudian menimbulkan kesan adanya upaya teokratisasi *vis a vis* demokratisasi di Indonesia, karena jelas sudah dalam undang-undang pun telah di atur soal Pancasila sebagai azas tunggal bernegara, apalagi jika sampai dibungkus oleh kepentingan politik tertentu. *Kedua,* bahwa hubungan dakwah (ulama) dan politik memang selalu saja sulit untuk dipisahkan, tetapi harus juga dipahami, bahwa terkadang hal tersebut hanyalah sebuah pilihan strategis, yang itu artinya, bahwa ketika hal itu mampu diletakkan pada porsinya yang tepat, maka substansi masalah pun pada akhirnya akan ada solusinya.

Sukron Kamil misalnya menyebutkan, bahwa tidak selamanya hal itu menjadi persoalan akademis yang normatif, melainkan hanyalah persoalan taktis pragmatis dan bukan substansial,[57] telihat ketika bagaimana Ia mencoba mengkaitkan QS. 5:51 dan QS. 2:120 tentang larangan memilih pemimpin Non-Muslim dengan ayat yang membolehkannya, yakni QS. 60:8.[58] Karenanya Azyumardi Azra pun menambahkan, bahwa sangatlah dibutuhkan ketelitian serta kehati-hatian ulama dalam menafsirkan dan/atau menginterpretasikan ayat-ayat tersebut, terutama dalam mewacanakan apalagi merumuskan tentang konsep Islam dan politik di Indonesia.[59] Menurutnya bahkan, bahwa untuk merumuskan konsep Islam dan politik di Indonesia, memang bukanlah perkara yang mudah, karena setidaknya haruslah menguasai tiga variabel penting; yakni Islam, politik dan Indonesia. Ketimpangan penguasaan akan ketiganya, menurutnya hanya akan melahirkan sebuah kesimpulan yang keliru.[60]

3. Fatwa Pluralisme Agama, Sekulerisme dan Liberalisme

Masykuri Abdillah menyebutkan, bahwa istilah demokrasi

---

[57]Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik* (Jakarta: Kencana, 2013), 67.

[58]Sukron Kamil, *Islam dan Politik di Indonesia Terkini* (Jakarta: PSIA-UIN, 2013), ii-iii.

[59]Lihat Kata Pengantar Azyumardi Azra dalam buku Sukron Kamil, *Islam dan Politik di Indonesia Terkini, iii.*

[60]Lihat Kata Pengantar Azyumardi Azra dalam buku Sukron Kamil, *Islam dan Politik di Indonesia Terkini, iii.*

sering kali dianggap sebagai kata yang mengimplikasikan nilai-nilai, perjuangan untuk kebebasan, serta jalan hidup ke arah yang lebih baik.[61] Demokrasi juga menurutnya, bukan hanya sekedar sebuah metode kekuasaan mayoritas melalui partisipasi rakyat dan kompetisi yang bebas, tetapi juga mengandung nilai-nilai universal; khususnya nilai-nilai persamaan, kebebasan dan pluralisme, meskipun konsep operasionalnya bervariasi menurut kondisi budaya tertentu.[62]

Sebagaimana telah diketahui bersama, bahwa pada saat Munas ke-VII MUI yang diselenggarakan di Jakarta pada tahun 2005, MUI telah mengeluarkan fatwa yang menurut banyak kalangan dianggap telah melanggar konstitusi serta menghambat demokratisasi di Indonesia. Karenanya kemudian, fatwa ini menjadi sangat kontroversial dan menimbulkan polemik *pro* dan kontra di masyarakat, yakni fatwa mengenai haramnya pluralisme agama, sekularisme dan liberalisme.[63] MUI menilai, bahwa pluralisme agama adalah membenarkan semua agama, dan sekularisme berarti memisahkan agama dari hal-hal yang bersifat *profan,* sedangkan liberalisme adalah memandang agama dengan alam pikiran, yang kesemuanya itu menurut MUI tidak sesuai dengan ajaran Islam.[64]

Sementara menurut Azyumardi Azra, bahwa terjadinya

---

[61]Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna; Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1999), 74.

[62]Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna; Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993),. 75-76.*

[63]Fatwa MUI/Munas VII/Tahun 2005/Tentang Haramnya Puralisme agama, Sekulerisme Liberalisme. Fatwa ini oleh sebagian atau beberapa kalangan dianggap telah bertentangan karena sebagaimana tercantum dalam konstitusi Indonesia, bahwa Indonesia bukanlah negara Islam, melainkan sebuah negara yang di huni umat Islam terbesar di dunia yang menetapkan Pancasila sebagai dasar negara. Sementara landasan konstitusional ini menurut Lewis misalnya, adalah merupakan jaminan formal dari setiap muslim atau umat Islam di Indonesia untuk melaksanakan ketentuan-ketentuan hukum Islam dalam hidup dan kehidupannya di tengah masyarakat yang plural, serta dalam kehidupan bernegara yang demokratis. Lihat Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 13.

[64]LembarMunas MUI, 2005.

pro dan kontra terhadap fatwa MUI semacam ini, sejatinya lebih disebabkan oleh subyek-subyek yang dibahas; berkaitan dengan kehidupan sosial, budaya, ekonomi dan politik yang tidak lagi sepenuhnya 'murni' bersifat keagamaan.[65] Analisa seperti ini tentunya dapat dimaklumi, jika metode yang digunakannya melalui pendekatan sekuler yang memang mengesampingkan peran agama dari kehidupan publik *(profan).* Karenanya, Azra mengkategorikan fatwa itu menjadi dua bagian; yakni fatwa yang berkenaan dengan masalah keagamaan murni, dan fatwa yang berhubungan dengan realitas di masyarakat.[66]

Sementara Kamal Hasan berpendapat, bahwa pengalaman tentang kesuksesan pluralisme sekularisme dan liberalisme di Barat-Kristen misalnya, tentu berbeda dengan iklim demokrasi di Indonesia, karenanya hal tersebut tidak dengan serta merta bisa diterapkan begitu saja dalam konteks Islam dan demokrasi di negeri ini. Sebab, pengalaman tersebut bersifat lokal dan nilai-nilai kebenarannya pun tidak universal, karena hal itu tentu akan terkait dengan latar belakang sejarah, kondisi sosial dan karakter agama setempat, dan karenanya pula sangat naif jika diadopsi begitu saja, apalagi diterapkan sebagai pertimbangan dalam fatwa yang memiliki tradisi keilmuan tersendiri, karena seakan-akan Islam dan Kristen atau umat Islam dan Barat dianggap memiliki problem yang sama.[67]

Sebagaimana telah dijelaskan pada bab-bab sebelumnya, bahwa fatwa merupakan tradisi keilmuan dalam Islam yang bahkan telah eksis sejak masa Rasulullah Saw. Seorang mufti (ulama) adalah penerus Nabi, sebab orang-orang berilmu memang diberi wewenang serta kedudukan terhormat untuk menjelaskan hukum agama yang berkenaan dengan maslahat umat. Karenanya, hak berfatwa tidak diberikan kepada setiap orang. Hal inilah sesungguhnya menurut Na'im misalnya, di

---

[65]Azyumardi Azra, "Komunikasi MUI-Sosialisasi Fatwa Golput", *Suara Islam.com,. Artikel dalam Pustaka Langit Biru, 2009.*

[66]Azyumardi Azra, "Komunikasi MUI-Sosialisasi Fatwa Golput", *Suara Islam.com,. Artikel dalam Pustaka Langit Biru, 2009.*

[67]M. Kamal Hasan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementrian Pelajaran Malaysia, 1982), 16-17.

antara posisi sentral ulama (termasuk MUI), yakni dalam menjaga tatanan masyarakat, di mana penentu kebijakan publik yang mewarnai masyarakat muslim khususnya sudah seharusnya diserahkan kepada ahlinya, yakni ulama; termasuk soal pemahaman mengenai pluralisme agama, sekularisme dan liberalisme dalam Islam.[68]

Meski harus pula diakui, bahwa keabsahan atau efektifitas sebuah fatwa ulama, jika dikaitkan dengan realitas serta sistem yang berlaku di suatu negara, memang sangat diperlukan kehati-hatian agar benar-benar nantinya ter-formulasikan dengan baik sebuah idealitas yang *riil* dan juga realitas yang ideal. Tetapi yang menjadi pertanyaannya kemudian adalah, apakah karena alasan demokratis, negara perlu selalu turut campur dalam hal idealitas agama misalnya, dan sebaliknya mungkinkah idealitas ajaran agama dipraktikkan dalam realitas kehidupan bernegara yang demokratis? Hal inilah yang perlu sangat diperhatikan serta harus obyektif dalam menilainya. Karena jika *fitrah* diartikan sebagai *genesis,* maka menurut Sukardja misalnya, maka menjadi sebuah keharusan adanya institusi negara. Bahkan, sejak awal pun menurutnya manusia sudah harus hidup bernegara, di mana hal ini merupakan konsekuensi manusia sebagai *zoon politicon,* yakni makhluk yang memang tidak bisa lepas dari politik dan *appetitus societatis* yakni berhasrat untuk hidup bermasyarakat.[69]

Sebagai *zoon politicon* manusia tidak bisa menghindar untuk berpolitik; dalam arti ikut menjadi anggota suatu negara, yang itu artinya pada saat yang bersamaan, manusia juga tidak bisa menolak konsekuensi keputusan-keputusan politik yang telah ditetapkan negara, dan sebagai *appetitus societatis,* manusia pun tidak mungkin bisa hidup sendiri, ditandai dengan adanya saling ketergantungan antar individu dan saling membutuhkan di antara sesamanya, karena itu pulalah manusia kemudian membentuk berbagai organisasi yang salah satu di antaranya adalah negara.[70]

---

[68]Lihat tulisan Abdullah Ahmed an-Na'im, "Hak-Hak Sipil dalam Pandangan Islam", *Jurnal Tashwirul Afkar* Edisi: No. 1/Mei-Juni 1997, 78.

[69]Ahmad Sukardja, *Hukum Tata Negara dan Administrasi Negara dalam Perspektif Fiqh Siyasah* (Jakarta: Sinar Grafika, 2012), viii.

[70]Ahmad Sukardja, *Hukum Tata Negara dan Administrasi Negara dalam Perspektif Fiqh Siyasah,. viii.*

Maka secara umum, konstitusi dipahami sebagai hukum dasar pertama dalam pembentukan serta penyelenggaraan negara, sehingga dapat dikatakan, bahwa semua negara, terlebih lagi negara hukum modern, bernegara sudah seharusnya berdasarkan konstitusi, karena dalam konstitusi itulah tertuang tatanan aturan-aturan dasar penyelenggaraan negara.[71]

Kesepakatan dan/atau kesepahaman yang dituangkan dalam konstitusi sejatinya memang dibuat untuk menampung dan mengatasi kepentingan seluruh masyarakat dalam negara itu sendiri, di mana harus diakui, bahwa pada kenyataannya masyarakat itu memang tidaklah bisa homogen, karena dalam realitasnya masyarakat berdatangan dari berbagai latar belakang, kelompok, paham, pendidikan, dan juga agama yang berbeda-beda yang tentu saja membawa kepentingan masing-masing, sehingga melalui konstitusi itulah berbagai kepentingan yang berbeda tersebut dapat dimusyawarahkan, yakni dalam rangka untuk menemukan titik persamaan dari banyaknya kepentingan tersebut, atau setidaknya mencari jalan tengah.

Hal ini sengaja penulis uraikan, yakni dalam rangka ingin menempatkan persepsi yang sesuai mengenai porsi realitas sistem bernegara (berkonstitusi) di antara idealitas ajaran dalam Islam khususnya. Karena di Indonesia khususnya, menurut Sukardja misalnya, bahwa UUD 1945 sejatinya juga berangkat dan dikonstruksikan di atas pluralitas masyarakatnya. Perbedaan latar belakang; baik suku, ras, bahkan agama, membuat para pendiri negara memiliki pemikiran dan perspektif yang berbeda-beda. Untunglah musyawarah serta berbagai diskusi mendalam yang dilakukan pada saat perumusan UUD 1945 pada akhirnya menyepakati "jalan tengah" yang menguntungkan semua kalangan, maka kemudian UUD 1945 menjadi tonggak bagi konvergensi antar kepentingan yang melebur ke dalam semangat kebangsaan yang besar.[72]

Lalu bagaimana jika hal itu dikaitkan dengan praktik "berkonstitusi" dalam Islam, benarkah bahwa dalam sumber

---

[71]Ahmad Sukardja, *Hukum Tata Negara dan Administrasi Negara dalam Perspektif Fiqh Siyasah,. vii.*

[72]Ahmad Sukardja, *Hukum Tata Negara dan Administrasi Negara dalam Perspektif Fiqh Siyasah,. vii-viii.*

utama ajaran Islam yakni al-Qur'an dan Sunnah tidak termuat ajaran mengenai sistem politik dan ketatanegaraan? Artinya bahwa tidak ada ajaran tertentu yang harus dipraktikkan sebagai sistem politik dan ketatanegaraan menurut Islam. Banyak kalangan menilai, bahwa dalam hal bernegara, Islam memang tidak menentukan bentuk suatu negara, melainkan hanya mengatur asas-asas atau prinsip-prinsipnya saja. Sedangkan pelembagaan dan/atau sistemnya diserahkan kepada manusia untuk menentukannya sesuai dengan tuntutan tempat, waktu, dan tradisinya masing-masing.[73]

Hal ini dapat terlihat dari banyaknya negara-negara yang mengaku atau berlabel "Negara Islam" tetapi sistem politik dan sistem hukumnya bermacam-macam, sebut saja seperti; Saudi Arabia, Libya, Iran, Pakistan, Suriah, maupun Yordania, tampak dalam sistem politik dan ketatanegaraannya masing-masing berbeda.[74] Hal ini menunjukkan, bahwa memang tidak ada sistem politik atau ketatanegaraan tertentu dalam Islam, sebab jika ada sistem tertentu yang harus dianut, maka dengan sendirinya semua "Negara Islam" sistem politik ketatanegaraannya tentu akan sama.[75]

Uraian ini tentu saja menjadi penting kaitannya dengan refleksi idealitas ajaran Islam *vis a vis* realitas keberagaman suatu negara, yang dalam hal ini adalah fatwa MUI mengenai haramnya pluralisme agama, sekularisme dan liberalisme ketika dihadapkan

---

[73]Meminjam istilah Masdar F. Mas'udi dalam tulisannya mengenai "Islam dan Demokrasi di Indonesia", *Jurnal Tashwirul Afkar* Edisi No. 3 Tahun 1998. Masdar menggambarkan secara detil bagaimana Islam yang memiliki lima konsep pembebasan (yaitu; perlindungan terhadap hak hidup, hak beragama, hak berfikir, hak milik individu *(property right),* serta hak mempertahankan nama baik. Konsep hak dasar ini telah dirumuskan oleh al-Syatibi dalam *al-Muwaffaqat,* bahwa yang paling dilindungi adalah agama, jiwa, kehormatan, keturunan, dan harta. Konsep ini sering kali disebut dengan *al-Dharuriyat al-Khams atau al-Kulliyat al-Khams.*

[74]Asghar Ali Engineer, "Islam and Relevance to Our Age", Institute of Islamic Studies Bombay, 1987, dalam terjemahan Hairus Salim dan Imam Baihaqi dengan Judul "Islam dan Pembebasan" (Yogyakarta: LkiS, 1993), 19.

[75]Lihat dalam studi historis terhadap pola kekhalifahan *Khulafau al-Rashidun* oleh Muhammad al-Hudri Bek, di mana para ulama meng-idealkan model pemilihan khalifah ala Rasulullah, Abu Bakar dan Umar bin al-Khattab sebagai model pengangkatan khalifah yang paling ideal.

dengan realitas negara Indonesia dengan berbagai keragamannya. Ahmad Sukardja misalnya menyebutkan, bahwa di negara Madinah, nuansa pluralistiknya sebetulnya juga sangat tampak, karenanya kemudian Nabi Saw menempatkan penduduk Madinah menjadi tiga bagian; *pertama,* kelompok kaum Mu'min yang terdiri dari kaum Anshor dan Muhajirin, *kedua* yakni kelompok munafiqin, mereka yang ragu-ragu terhadap Islam dan terkadang cenderung kepada musuh Islam, dan yang *ketiga* yakni kelompok Yahudi.[76]

Untuk menjaga persatuan dan kesatuan negara Madinah, Nabi Saw kemudian memberlakukan Piagam Madinah, yakni guna mengatur kehidupan sosial masyarakatnya, dan karenanya kemudian piagam tersebut bisa dianggap sebagai konstitusi dalam perlindungan HAM yang berbasis pluralitas, di mana dalam piagam tersebut Nabi Saw mengakui eksistensi agama Yahudi dan kepemilikan harta mereka, selain dimuat pula di dalamnya tentang hak dan kewajiban masing-masing pihak.[77] Beberapa kalangan menilai, bahwa dari sana kemudian negara Madinah menjadi *proto-type* karena telah berhasil membuktikan, bahwa pelembagaan dan/atau sistem bernegara tampak sepenuhnya diserahkan kepada manusia untuk menentukannya sesuai dengan tuntutan tempat, waktu, dan tradisinya masing-masing.[78]

Berdasarkan paparan tersebut di atas, dapat disimpulkan, bahwa fatwa MUI mengenai haramnya pluralisme agama, sekularisme dan liberalisme, sesungguhnya sama sekali tidak ada kaitannya dengan upaya teokratisasi MUI dan/atau menghambat proses demokratisasi di Indonesia. Karena menurut penulis, bahwa makna pluralisme itu berbeda dengan makna pluralitas. Hanya saja persoalannya memang, terletak pada penafsiran dalam hal memberikan definisi tentang makna tersebut, di mana seharusnya ada kesamaan konsepsi atau upaya sinkronisasi di antara ulama (MUI khususnya) dengan pemerintah akan hal tersebut, untuk kemudian dapat dipahami secara umum oleh masyarakat.

---

[76]Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan UUD 1945* (Jakarta: UI Press, 1995), 82.

[77]Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan UUD 1945,. 82-83.*

[78]Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan UUD 1945,. 82.*

M. Cholil Nafis bahkan menambahkan, bahwa MUI pada dasarnya sangat menerima konsep demokrasi, tetapi bukan demokrasi yang liberal tentunya. MUI pun tidak menolak demokrasi, meski tidak pula menyarankan, karena bagi MUI bahwa demokrasi itu hanyalah bagian dari pilihan sistem, yang itu artinya, bahwa Islam lebih dari sekedar demokrasi.[79] Bagi MUI, demokrasi bisa diterima dalam hal mengatur tatanan masyarakat yang tidak terlepas dari nilai-nilai keislaman, karena dalam Islam sejatinya juga ada demokrasi, yakni demokrasi terpimpin, yaitu dipimpin oleh ayat-ayat al-Qur'an dan juga hadits, jadi bukan demokrasi liberal, karena bagaimanapun juga kebebasan rakyat atau umat itu harus dibatasi oleh nilai serta norma yang ada.[80]

B. Respon Politik MUI; Kontestasi Internal dan Eksternal

Komaruddin Hidayat menyebutkan dalam penelitiannya, bahwa memang ada sebagian ulama atau kyai yang sebelumnya istiqomah dan sudah cukup sibuk mengurus dalam negeri pesantren serta umat, tiba-tiba saja menjadi selebriti politik; terutama yang paling mencuat menurutnya yakni pada saat pemilu tahun 2004.[81] Hal ini tampak disebabkan oleh tingginya rasa percaya diri mereka terhadap kedudukan serta posisi mereka, bahwa dengan sejumlah massa dan tingkat *kohesifitas* yang besar, mereka merasa memiliki cukup modal untuk berpolitik praktis sebagaimana partai politik. Bahkan, menurut mereka (ulama atau

[79]Wawancara dengan M. Cholil Nafis (MUI Pusat) pada hari Kamis, 27 Februari 2014 di Kantor BWI Jakarta.

[80]Wawancara dengan M. Cholil Nafis (MUI Pusat) pada hari Kamis, 27 Februari 2014 di Kantor BWI Jakarta.

[81]Asumsi ini bertolak dari bagaimana ketika hasil pileg 2004 telah menempatkan secara berurut partai-partai pemenang tanpa partai mayoritas tunggal di parlemen, posisi ormas Islam dan pemilik umat (kyai atau ulama) seakan tergoda untuk turut serta merebut posisi dan/atau diperebutkan (bahkan diseret) memasuki gelanggang pertarungan publik yang lebih luas. Mereka mendudukan dirinya sebagai bagian yang signifikan untuk menempatkan diri sebagai aktor pemilik tiket guna melenggang ke kekuasaan negara. Lihat Komaruddin Hidayat dan M. Yudhie Haryono, *Manuver Politik Ulama; Tafsir Kepemimpinan Islam dan Dialektika Ulama-Negara* (Yogyakarta: Jalasutra, 2004), 1-2.

kyai), bahwa rasionalisasi ini justru telah menyadarkan mereka untuk melakukan empat hal penting; yakni efisiensi, prediksi, kuantitasi, dan pragmatisasi, guna perbaikan rumah Indonesia dari berbagai krisis, sekaligus sebagai sebuah upaya mengarahkan cita-cita bangsa ini.[82]

Selintas jalan politik semacam ini menurut Komaruddin menemukan pembenarannya; karena ada kesempatan berkuasa, ada panggilan berpolitik, ada rayuan politisi, serta adanya cita-cita atau imajinasi memartabatkan bangsa ini atau menuntaskan amanah reformasi. Terlebih, demokrasi pada akhirnya memang harus menyediakan ruang lebar dan adil pada siapa saja untuk turut serta dalam upacara pelembagaannya, karena makna demokrasi itu sendiri pada akhirnya memang mem-bolehkan siapa saja yang kompeten dan tertarik; dipersilahkan untuk turut meramaikannya, asalkan jangan kemudian justru yang muncul adalah istilah "massa politik tanpa orang cakap" atau dalam bahasa yang lebih populer *"the wrong man in the right place, the right man in the wrong place; orang benar pada tempat yang salah, orang salah pada tempat yang benar".*[83]

Sementara belakangan sejumlah survey pra-pileg 2014 misalnya menyebutkan, bahwa suara partai Islam nyatanya kian hari kian menurun, meski Cholil Ridwan kemudian menuturkan, bahwa hal itu sama sekali tidak membuat ulama menjadi pesimis karena menurutnya mayoritas umat Islam masih tetap diyakini akan menjatuhkan pilihan politiknya kepada partai yang memang berbasiskan Islam.[84] Tetapi faktanya, hasil pileg 2014 yang telah diselenggarakan pada tanggal 9 April 2014 lalu menempatkan PDI-P sebagai pemenang disusul kemudian Golkar dan Gerindra.

Berbagai upaya yang dilakukan partai-partai Islam untuk terus membangun komunikasi politik dan memperbaiki citra politiknya di hadapan umat, bahkan secara intensif juga terus

---

[82]Komaruddin Hidayat dan M. Yudhie Haryono, *Manuver Politik Ulama; Tafsir Kepemimpinan Islam dan Dialektika Ulama-Negara,. 2.*

[83]Komaruddin Hidayat dan M. Yudhie Haryono, *Manuver Politik Ulama; Tafsir Kepemimpinan Islam dan Dialektika Ulama-Negara,. 3.*

[84]M. Cholil Ridwan (MUI Pusat), dalam seminar bertemakan "Respon Politik Gerakan Islam pada Pemilu 2014" di kampus UIN Syahid Jakarta, 2013.

memberikan pencerahan kepada umat, bahwa politik sejatinya merupakan salah satu bagian dari syariah yang memang telah diatur agama; dengan memberikan pemahaman yang terus disosialisasikan agar umat tidak alergi terhadap politik, seakan percuma karena belum menunjukkan hasil yang signifikan; terbukti partai-partai Islam yang ada selalu saja tidak pernah berada pada urutan teratas.

Sedangkan sekjen FUI (Forum Umat Islam) Muhammad al-Khathah menyebutkan, bahwa kemenangan itu sesungguhnya hanya bisa dicapai, yakni dengan sikap percaya diri partai-partai Islam tersebut terhadap ideologi dan azasnya sendiri. Ia justru menyayangkan sikap sejumlah partai Islam yang seolah tergiur menarik diri ke 'tengah' semata demi kepentingan pasar politik di Indonesia.[85] Menurutnya, jika partai Islam menarik diri ke tengah menjadi moderat, maka tidak ada lagi gunanya atau lebih baik bubarkan saja, karena partai Islam itu memang pada dasarnya ada di kanan dan harus bangga dengan identitas politiknya.[86]

Sementara bagi M. Cholil Nafis, bahwa sekarang ini justru sulit sekali menentukan partai mana yang disebut sebagai partai Islam,[87] berbeda misalnya ketika zaman Orde Baru, di mana saat itu jumlah partai hanya ada tiga; yakni, Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Golongan Karya (Golkar), dan Partai Demokrasi Indonesia (PDI), dan dari ketiga partai yang ada itu, mungkin umat Islam akan lebih mudah menentukan, bahwa partai yang mereka anggap paling mewakili umat Islam adalah PPP, meski hanya berdasarkan simbol gambar ka'bah yang menurut mereka merupakan simbol Islam.

Sedangkan hari ini (di era reformasi), sebagaimana telah diketahui bersama, bahwa sejak pemilu pertama diselenggarakan (1999), muncul banyak sekali partai-partai Islam dan/atau partai-

[85]Muhammad al-Khathah (FUI), dalam seminar bertemakan "Respon Politik Gerakan Islam pada Pemilu 2014" di kampus UIN Syahid Jakarta, 2013.

[86]Muhammad al-Khathah (FUI), dalam seminar bertemakan "Respon Politik Gerakan Islam pada Pemilu 2014" di kampus UIN Syahid Jakarta, 2013.

[87]Wawancara dengan M. Cholil Nafis (MUI Pusat) pada hari Kamis, 27 Februari 2014 di Kantor BWI Jakarta.

partai yang meng-atasnamakan Islam, sebut saja seperti; Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), Partai Bulan Bintang (PBB), Partai Amanat Nasional (PAN), Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Partai Bintang Reformasi (PBR), PKNU, dan masih banyak lagi yang lainnya, serta yang masih saja eksis hingga hari ini, yakni Partai Persatuan Pembangunan (PPP).

Meskipun, seiring berjalannya waktu, saat ini nyatanya hanya tinggal beberapa partai saja yang masih bertahan. Selain partai-partai yang disebutkan di atas, saat ini pun sejumlah partai yang padahal tidak berbasiskan Islam tampak pula berusaha mengusung kepentingan masyarakat Islam, meski katakanlah sekedar mencari simpati; terlihat ketika bagaimana mereka mencoba melakukan pendekatan dan/atau merangkul kalangan pesantren, bahkan menawarkan ke sejumlah ulama (kyai) untuk bersedia dicalonkan sebagai calon anggota legislatif dari partai mereka.

Karenanya Cholil Nafis menegaskan, bahwa MUI tidak akan pernah menempatkan dirinya untuk berpolitik praktis; yakni menyatakan diri untuk mendukung salah satu partai misalnya, meskipun partai tersebut adalah partai Islam atau partai yang berbasiskan Islam.[88] MUI mengakui, bahwa pada dasarnya MUI memang berpolitik, tetapi politik yang di maksudkan adalah politik kebangsaan, yakni politik yang berorientasikan pada kemaslahatan umat dalam beragama berbangsa dan bernegara *(high politic).*[89]

Tetapi, apakah ketika MUI-DKI merekomendasikan kepada umat Islam Jakarta khususnya untuk mendukung partai-partai Islam saja atau partai yang berbasiskan Islam, serta memilih calon pemimpin yang beragama Islam saja merupakan bagian dari *high politic?* Tampaknya di sinilah menurut penulis kontestasi itu mulai terjadi; baik secara internal maupun eksternal MUI dalam merespon dinamika politik yang terjadi di Indonesia sekarang ini. Meskipun MUI sendiri dalam hal ini menyatakan, bahwa kontestasi dalam arti berbeda pendapat mengenai berbagai

[88]Wawancara dengan M. Cholil Nafis (MUI Pusat) pada hari Kamis, 27 Februari 2014 di Kantor BWI Jakarta.

[89]Wawancara dengan M. Cholil Nafis (MUI Pusat) pada hari Kamis, 27 Februari 2014 di Kantor BWI Jakarta.

hal; termasuk soal respon MUI terhadap dinamika perpolitikan yang terjadi di Indonesia maupun di sejumlah negara muslim pada umumnya, adalah wajar adanya dan memang sering kali terjadi dalam kelembagaan MUI (internal) maupun di luar ulama MUI (eksternal). Tetapi, hal itu bukanlah dalam rangka kontestasi *eksistensial* ulama MUI atau ulama lainnya, atau dengan kata lain didasari oleh kepentingan politik tertentu.[90] Karena bagi ulama, bahwa berbeda itu memang diperbolehkan asalkan tidak sampai menimbulkan perpecahan.[91]

Mengenai fatwa haram tidak menggunakan hak pilih misalnya, atau isu kepemimpinan dalam Islam, serta mengenai praktik demokrasi di Indonesia, pun nyatanya hingga kini bahkan masih saja terus diperdebatkan di kalangan internal MUI maupun ulama di luar MUI (eksternal); sebut saja ulama NU, MMI, HTI, dan lainnya,[92] dan *toh* nyatanya hingga hari ini mereka (ulama) masih tetap solid, tidak ada *gap* satu sama lain.

Selintas memang *statement* atau pernyataan tersebut benar adanya, tetapi lain halnya yang terjadi di kalangan publik, sering kali hal itu menurut penulis justru menimbulkan problematika dan polemik tersendiri karena seolah membingungkan mereka *(bias/absurd)* bagaimana kemudian publik harus menetukan sikapnya. Karena bagaimanapun, sebagai sebuah organisasi yang juga merupakan bagian dari *civil society* dan bahkan dianggap sebagai satu-satunya lembaga ulama yang merepresentasikan ormas-ormas Islam yang ada di Indonesia, MUI seharusnya lebih mampu menggunakan peran kedudukan serta wewenangnya dalam melakukan upaya *sinkronisasi* antar ulama yang ada; baik itu yang ada di MUI, NU, Muhamadiyah, MMI, HTI, dan lainnya. Hal ini tentu menjadi penting, karena setidaknya dari sanalah akan terlihat bagaimana sesungguhnya peran ulama atau dalam hal ini ulama MUI jika dikaitkan dengan nalar *civil society* itu sendiri.

---

[90]Wawancara dengan M. Cholil Nafis (MUI Pusat) pada hari Kamis, 27 Februari 2014 di Kantor BWI Jakarta.

[91]Wawancara dengan M. Cholil Nafis (MUI Pusat) pada hari Kamis, 27 Februari 2014 di Kantor BWI Jakarta.

[92]Wawancara dengan M. Cholil Nafis (MUI Pusat) pada hari Kamis, 27 Februari 2014 di Kantor BWI Jakarta.

C. MUI dan Nalar *Civil Society*

Komaruddin Hidayat menyebutkan dalam penelitiannya, bahwa ulama atau dalam hal ini MUI sebagai salah satu pilar masyarakat muslim khususnya, sesungguhnya memiliki tugas tersendiri dalam meningkatkan kesadaran masyarakat untuk menetapkan dan mencapai tujuan bersama; termasuk penyadaran dan penguatan masyarakat dalam konteks politik. Karena dengan tugas itulah, akan muncul daya tawar warga di depan negara.[93] Hanya saja memang, pemberdayaan tugas tersebut haruslah benar-benar diperhatikan; terutama di era reformasi sekarang ini, di mana atmosfer kebebasan politik begitu terbuka, yang karenanya pula tidak mustahil fase liberalisasi politik semacam ini justru akan melahirkan kembali antusiasme politik identitas (Islam misalnya), yang tentunya akan membawa imbas signifikan terhadap diskursus *civil society* di Indonesia.

Hal ini menurut Komaruddin Hidayat bahkan tidak saja berimplikasi negatif bagi proses demokratisasi di negeri ini, melainkan akan pula mengubah konstelasi pola aliansi yang padahal telah terbentuk; garis pemisah politiknya tidak lagi di pisahkan atas kelompok reformis *versus* kelompok status quo, melainkan berubah menjadi kelompok Islam *versus* kelompok nasionalis sekuler.[94] Jika ini yang terjadi, maka wacana Islam politik akan semakin mempengaruhi berbagai kelompok Islam yang ada; baik partai politik maupun ormas, untuk kemudian melakukan manuver atau spekulasi kontestasi politik praktis dalam upaya merebut kekuasan memimpin negara; seperti yang baru-baru ini saja terjadi (pasca pileg 2014) misalnya, di mana MUI kemudian menyerukan atau memberikan taushiahnya, yakni menghimbau kepada seluruh partai politik Islam untuk bersedia berkoalisi guna meraih kekuasaan di eksekutif.

Meskipun hal demikian sah-sah saja memang dilakukan dalam iklim demokrasi apalagi di era reformasi sekarang ini, tetapi apakah kemudian tindakan tersebut tidak dinilai, bahwa

---

[93]Komaruddin Hidayat dan M. Yudhie Haryono, *Manuver Politik Ulama; Tafsir Kepemimpinan Islam dan Dialektika Ulama-Negara,. 84.*

[94]Komaruddin Hidayat dan M. Yudhie Haryono, *Manuver Politik Ulama; Tafsir Kepemimpinan Islam dan Dialektika Ulama-Negara,. 85.*

MUI telah berusaha masuk pada wilayah politik praktis, yang padahal sejak awal, bahwa komitmen MUI dalam berpolitik adalah politik kebangsaan *(high politic),* ataukah sebaliknya, bahwa tepat sudah justru yang dilakukan MUI, karena hal itu adalah semata upaya implementasi peran politik MUI serta merupakan bagian dari *high politic* itu sendiri?

Karenanya, penelitian ini berusaha secara lebih spesifik mengungkapkan bukti-bukti yang kuat mengenai diskursus Islam kultural *vis a vis* Islam politik; yakni melalui pemaparan sisi plus minus di antara kedunya, karena memang hal inilah yang perlu dicarikan solusinya guna tercapainya polarisasi ideal antara Islam dan Negara.

Penelitian ini pun menyimpulkan, bahwa gerakan Islam kultural nyatanya lebih efektif dipraktikkan kelompok ulama, ketimbang upaya *politisasi* (Islam politik), karena hal itu lebih mencerminkan nalar *civil society* itu sendiri, meski tidak serta merta juga kemudian menafikan partai-partai politik Islam yang ada.

Fahmi Huwaidi misalnya menambahkan, bahwa sebagai sebuah konsep politik Barat yang lahir pada masa modern, *civil society* saat diperkenalkan ke dunia Islam; seperti sebut saja mengenai isu demokrasi misalnya, memang tidak lantas diterima oleh sebagian tokoh pergerakan dan intelektual Islam. Hal itu menurutnya disebabkan karena *civil society* itu sendiri dinilai sebagai lawan dari masyarakat Islam *(Islamic society),* meskipun yang di maksudkan di sini, yakni hanyalah kelompok-kelompok Islam tertentu saja, seperti kelompok fundamentalis misalnya.[95]

Sedangkan menurut Sukron Kamil, bahwa pandangan yang melihat Islam dan *civil society* tidak sejalan, muncul selain karena dipengaruhi oleh hegemoni Barat yang Kristiani terhadap dunia Islam, juga realitas dunia Islam yang saat ini mayoritasnya secara demokrasi dan *civil society* memang problem; karenanya dari sekian banyak negara muslim yang ada, tampak sedikit sekali yang telah dianggap demokratis. Bahkan menurutnya, hampir mayoritas negara-negara muslim adalah negara yang tidak

[95]Fahmi Huwaidi, *Demokrasi, Oposisi, dan Masyarakat Madani,*. Terj. Dari *al-Islām wal-Dimuqrathiyyah* (Bandung: Mizan, 1996), 294.

demokratis, yang karenanya *civil society* sebagai rumah bagi demokrasi pun menjadi problematik.[96]

Sementara di Indonesia sendiri menurut Ryaas Rasyid misalnya, bahwa pada umumnya *civil society* justru diartikan sebagai sebuah kekuatan masyarakat dalam sebuah sistem bernegara demokrasi, di mana fungsi utamanya adalah mengawal sekaligus mengawasi berbagai kebijakan pemerintah; dalam kata lain, yakni mengutamakan otonomi masyarakat terhadap negara (penguasa).[97]

Sifat independensi *civil society* inilah yang kemudian bahkan menurutnya dianggap paling mampu menciptakan sistem pengawalan terhadap kebijakan yang *pro* rakyat, karena memang *civil society* adalah sebuah konsep keberadaan masyarakat yang mandiri; yang dalam batas-batas tertentu mampu menunjukkan dirinya sendiri serta cenderung membatasi intervensi ke dalam realitas yang telah diciptakan sebagai ruang kegiatannya.[98] Konsep ini pula yang juga digunakan oleh Hefner misalnya, ketika menganalisis secara sosiologis Islam pada masa akhir Orde Baru, di mana *civil Islam* kemudian dikontraskan dengan *regimist Islam* dan *uncivil state.*[99]

Selain itu di banyak negara, AS. Hikam menambahkan, bahwa *civil society* justru dianggap sebagai aktor sentral dalam proses demokratisasi, serta dipahami sebagai diagnosis terhadap berbagai "penyakit" akibat busuknya partai-partai politik, krisis kepercayaan terhadap parlemen, kecenderungan para politisi untuk berperilaku curang, serta hilangnya ideologi orsos-pol dan lain sebagainya.[100] Karenanya, banyak kalangan yang juga menilai, bahwa *civil society* adalah bagian institusional yang terdiri dari kombinasi pengaturan politik pemerintahan, serta

---

[96]Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik; Agama dan Negara, Demokrasi, Civil Society, Syariah dan HAM, Fundamentalisme, dan Anti Korupsi,. 127.*

[97]Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik,. 130.*

[98]Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik,. 130.*

[99]Soal pandangan Hefner, lihat Robert Hefner, *Civil Islam,.* Terj. Dari *Civil Islam; Muslim and Democratization in Indonesia* (Yogyakarta: LkiS, 2001), 27-28.

[100]Muhammad AS. Hikam, *Demokrasi dan Civil Society* (Jakarta: LP3ES, 1996), 3.

merupakan ruang debat publik yang bebas; yakni menekankan *civil society* pada kondisi masyarakat yang di dalamnya terdapat kewenangan pemerintah yang terbatas, meski satu sama lain tentunya harus selalu saling menopang.

Istilah *civil society* itu sendiri memang dalam literatur Indonesia sering kali digunakan dengan istilah yang sama atau dalam kata lain tidak diterjemahkan, meskipun ada pula beberapa kalangan intelektual modernis khususnya; seperti Anwar Ibrahim, Mahathir Muhammad, M. Amien Rais, dan Aswab Mahasin misalnya, yang mengartikan istilah *civil society* dengan masyarakat madani.[101] Meski belakangan dua istilah tersebut sering digunakan secara bertukar; baik oleh kalangan modernis maupun tradisionalis. Sukron Kamil menyebutkan, bahwa perdebatan tersebut lebih disebabkan oleh polarisasi kaum modernis dan tradisionalis Islam yang memang terus terjadi hingga hari ini, yakni karena perbedaan cara pandang Islam dan juga kepentingan sosial.[102]

Karena perdebatan polarisasi inilah yang kemudian juga memunculkan *pro* dan kontra di kalangan intelektual khususnya, apakah lembagatisasi ulama sebagai bagian dari *civil society* dapat dibenarkan dan harus tetap dipertahankan keberadaannya; seperti lembaga MUI misalnya, ataukah sebaliknya di tiadakan saja.

Sebagai penutup dan sebagai sebuah kesimpulan, tesis ini ingin mengatakan, bahwa MUI yang merupakan bagian dari *civil society,* tampak telah keluar dari nalar *civil society* itu sendiri, atau dalam istilah penulis, bahwa MUI telah mengalami pergeseran ekspresi orientasi fatwa dan peran politiknya. Hal ini dapat terlihat ketika bagaimana pada saat MUI merespon

---

[101]Di Indonesia sendiri, istilah *civil society* pada awalnya lebih banyak digunakan oleh para intelektual berbasis tradisionalisme Islam seperti; AS. Hikam dan Said Aqil Siradj. Mereka keberatan atas terjemahan *civil society* dengan masyarakat madani karena antara lain, Madinah pada periode Nabi Saw sebagai rujukan asal kata *madani* (kota); adalah ciri masyarakat beradab, lebih bersifat *communal and tribal society* yang berbeda dengan masyarakat modern saat ini. Lihat Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik,. 134-135.*

[102]Lihat Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik,. 135.*

dinamika perpolitikan di negeri ini (di era reformasi khususnya), MUI tampak berusaha masuk dalam wilayah politik praktis; keluarnya fatwa haram tidak menggunakan hak pilih misalnya, sempat keluarnya pula fatwa MUI-DKI, yakni tentang haram memilih cagub-cawagub Non-Muslim, meskipun fatwa tersebut kemudian telah dianulir oleh MUI Pusat, bahkan dianggap ilegal karena penetapannya dinilai tidak sesuai prosedur, serta soal fatwa pluralisme agama, sekulerisme dan liberalisme yang oleh beberapa kalangan dinilai bertentangan dengan praktik demokrasi di Indonesia.

Meskipun MUI sendiri dalam hal ini menegaskan, bahwa justru yang dilakukan MUI adalah semata-mata menjaga tatanan masyarakat (Islam khususnya), bahkan hal tersebut merupakan bagian dari politik kebangsaan MUI sebagai bagian dari *civil society (high politic).* Karena jika MUI tidak melibatkan diri dalam proses transisi kekuasaan misalnya, justru hal itu akan mempertegas, bahwa MUI telah keluar dari nalar *civil society.* Sementara bagi penulis, pernyataan MUI tersebut selintas memang benar adanya, hanya saja upaya implementasi MUI dalam meng-artikulasikan kepentingan Islam dan/atau bangsa ini, sering kali tidak dibarengi dengan upaya sinkronisasi antar kelompok ulama yang ada; baik secara internal maupun eksternal, yang padahal sejatinya mereka juga adalah bagian dari *civil society.*

Terlihat dari bagaimana misalnya adanya perbedaan pendapat antara MUI pusat dan daerah, atau antara ulama MUI dengan ulama NU, Muhamadiyah, MMI, hingga HTI, yang padahal ormas-ormas tersebut juga telah diakui sebagai bagian dari lembaga Majelis Ulama Indonesia (MUI); seperti dalam kasus fatwa haram tidak menggunakan hak pilih dan juga fatwa haram memilih cagub-cawagub Non-Muslim misalnya. Hal semacam ini tentu akan menimbulkan ketidak pastian di kalangan publik, sehingga wajar muncul kontroversi dan bahkan polemik di masyarakat, meskipun tidak sampai pada terjadinya *gap* antar mereka (elite ulama).

BAB V
KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan

Tesis ini memperlihatkan, bahwa pola substansialis yang dipraktikkan kalangan ulama di awal era Orde Baru, cenderung mengalami perubahan ke arah politis, bahkan pragmatis di era reformasi. Selain itu, tesis ini juga menunjukkan, bahwa pola substansialis justru lebih positif bagi ulama dan umat Islam ketimbang melakukan upaya *politisasi,* di mana kebekuan politik terbukti lebih mencair, bahkan sikap penguasa pun lebih bersifat akomodatif terhadap Islam.

Pola ini tampak sesuai dengan kaidah dalam *ushūl fiqh; daf'u al-Mafāsid muqaddam 'alā jalb al-Mashālih* (menghindari kerusakan didahulukan ketimbang mengambil kemaslahatan), bahwa menghindari kekacauan politik harus didahulukan karena hal itu lebih mencerminkan kepentingan publik *(common good).* Karenanya, substansi Islam harus lebih dikedepankan untuk dapat kemudian menjadi faktor yang menentukan dalam membentuk budaya politik itu sendiri.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang dalam hal ini sering kali dipandang sebagai satu-satunya ormas yang menyediakan jaringan kelembagaan ulama dan cendikiawan secara solid, meski di era Orde Baru (periode awal khususnya) banyak kalangan yang menilai, bahwa peran MUI saat itu sangat tampak berada di bawah kekuasaan rezim penguasa; sering terkooptasi oleh kepentingan kekuasaan, sehingga dianggap tidak lebih hanya sekedar "terompet" saja bagi penguasa dalam hal melegitimasi berbagai produk kebijakannya.

Namun faktanya, justru melalui pola substansialis yang dipraktikkan ulama (MUI) di awal era Orde Baru tersebut, hal itu mampu mencairkan kebekuan politik yang ada; terlihat ketika bagaimana kemudian di akhir kekuasaan rezim tersebut, negara (pemerintah) tampak lebih meng-akomodir berbagai kepentingan Islam.

Sementara di era reformasi, situasi sosial-politik serta arus budaya *euforia* reformasi tampak telah menyebabkan MUI

mengalami pergeseran ekspresi orientasi fatwa serta peran politiknya; terlihat ketika bagaimana MUI merespon berbagai persoalan yang berkenaan dengan ranah politik; keluarnya fatwa haram tidak menggunakan hak pilih misalnya, lalu soal isu kepemimpinan dalam Islam, serta soal praktik demokrasi di Indonesia, tampak hal itu justru menimbulkan kontroversi dan polemik baru di masyarakat, serta memunculkan berbagai asumsi publik terutama dari sisi obyektifitasnya.

Istilah pergeseran ekspresi orientasi itu sendiri sengaja digunakan, karena memang secara substansi, orientasi politik MUI tidaklah berubah, yakni tetap berpijak pada orientasi politik kebangsaan *(high politic),* terlihat ketika bagaimana di saat Munas atau dalam berbagai kongres Ijtima Ulama misalnya, MUI tetap menggagas mengenai berbagai masalah strategis kebangsaan, yakni dengan tetap merekomendasikan dan/atau memberikan taushiahnya tentang bagaimana penyelenggaraan pemerintahan bersih dan berwibawa misalnya, selain turut serta pula berkontribusi dalam merumuskan konsep berbangsa dan bernegara.

B. Saran

Penelitian ini objek utamanya adalah lembaga Majelis Ulama Indonesia (MUI), akan lebih baik jika persoalan polarisasi hubungan ulama dan politik ini tidak hanya sebatas MUI, tetapi penting pula dilakukannya penelitian terhadap kelompok-kelompok Islam (ulama) lainnya seperti; Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) misalnya, atau HTI, NU, Muhamadiyah, dan lain sebagainya. Bahkan, tidak hanya kelompok Islam (ulama) yang ada di Indonesia saja, melainkan pula yang ada di negara-negara lain atau di belahan dunia, agar kajian tentang hubungan ulama dan politik bisa semakin kaya karena memang masih sangat terbuka peluang untuk ditemukannya hal-hal baru.

DAFTAR PUSTAKA

Abdillah, Masykuri. *Demokrasi di Persimpangan Makna; Respons Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993).* Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1999.

Adam, Ian. *Ideologi Politik Mutakhir; Konsep, Ragam, Kritik, dan Masa Depannya,* (terj.) *Political Ideology Today.* Yogyakarta: Qolam, 2004.

Affendi, Abdel Wahab al-. *Who Need An Islamic State?*. Sudan: Dar al-Qolam, 1991.

Alfian. *Muhamadiyah; The Political Behavior of A Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989.

Ali, Asghar. "Islam and Relevance to Our Age", Institute of Islamic Studies Bombay, 1987, (terj.) Hairus Salim dan Imam Baihaqi, *Islam dan Pembebasan.* Yogyakarta: LKiS, 1993.

Alvin, Bertrand. *Social Organization; A Systems and Role Theory Perspective.* Philadelpia: Davis Company, 2004.

Amin, S. Hasan. *Middle East Legal Systems*. London: Royston Limited, 1985.

Amiruddin dan Zainal Asikin, *Pengantar Metode Penelitian Hukum*. Jakarta: Grafindo Persada, 2006.

Anshori, Ibnu. *Oposisi dalam Praksis Politik Islam; Perspektif Sosiologi Sejarah.* Jakarta: Gaung Persada (GP) Press, 2012.

Anshori, Endang Saifuddin, *Negara Islam.* Jakarta: Lappenas, 1982.

Anwar, Syafi'i. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia; Sebuah Kajian Politik Tentang Cendikiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina, 1995.

Apter, David E. *Introduction to Political Analysis.* Cambridge: Winthrop Publisher, 1977.

Arkoun, Moh. "The Concept of Authority in Islamic Thought", dalam Kaluss Ferdinand and Mehdi Mozaffari (eds.), *Islam; State and Society.* London: Curzon Press, 1988.

Ashmawi, M. Said al-. *al-Islām al-Siyāsi.* Kaherah: al-Intishār al-Arabi, 2002.

Azhary, M. Tahir. *Beberapa Aspek Hukum Tata Negara, Hukum Pidana, dan Hukum Islam.* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012.

Aziz, Abdul, Tolchah dan Soetarman (eds.), *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia.* Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989.

Azizi, A. Qodri. *Elektisisme Hukum Nasional; Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum.* Yogyakarta: Gama Media, 2002.

Azra, Azyumardi. *Renaisans Islam Asia Tenggara; Sejarah Wacana dan Kekuasaan.* Bandung: PT. Rosdakarya, 1999.

--------. *Pergolakan Politik Islam; Dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post-Modernisme.* Jakarta: Paramadina, 1996.

--------. "Syariat Islam dalam Bingkai Nation-State", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus (Eds.), *Islam, Negara, dan Civil Society; Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer.* Jakarta: Paramadina, 2005.

--------. *Islam Substantif.* Bandung: Mizan, 2000.

Baidhowi dan Tim, *Perilaku Politik Islami.* Jakarta: MUI DKI Jakarta Press, 2004.

Barton, Greg. "The International Context of the Emergence of Islamic Neo-Modernism in Indonesia", M.C. Ricklefs (ed.), *Islam in The Indonesian Social Context.* Clayton: Monash University, 1991.

Basah, Sjahran. *Eksistensi dan Tolok Ukur Badan Peradilan Administrasi di Indonesia.* Bandung: Alumni Press, 1997.

Binder, Leonard. *Religion and Politics in Pakistan*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961.

Black, Anthony. *The History of Islamic Political Thought; From The Prophet to The Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001.

Budiardjo, Miriam. *Dasar-Dasar Ilmu Politik.* Jakarta: Gramedia, 1981.

Budiman, Arief (ed.), *State and Civil Society in Indonesia.* Clayton: Monash University, 1990.

Buthi, Ramadhan al-. *al-Jihad fi al-Islam; Kaifa Nafhamuhu Wa Kaifa Numarisuhu.* Damaskus: Dar al-Fikr, 1995.

Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

Dhofir, Zamaksari. *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai.* Jakarta: LP3ES, 1982.

Djazuli. *Fiqh Siyasah; Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-Rambu Syariah*. Jakarta: Putra Grafika, 2007.

Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran,- Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.

Efrinaldi. *Fiqh Siyasah; Dasar-Dasar Pemikiran Politik Islam*. Jakarta: Granada Press, 2009.

Emmerson, Donald. K. *Islam in Modern Indonesia; Political Impasse, Cultural Opportunity.* Syracuse: Syracuse University Press, 1981.

--------. *Indonesia's Elite: Political Culture and Cultural Politics.* Ithaca and London: Cornell University Press, 1976.

Esposito, John. L. *Islam and Development; Religion and Socio-Political Change.* New York: Syracuse University Press, 1980.

--------. *Islam's Democratic Essence*. New York: Oxford University Press, 1991.

Fealy, Greg. *Ulama and Politics in Indonesia; A History of NU 1952-1967.* Monash: Monash University, 1998.

Feith, Herbert. *Some Perspective; State and Civil Society in Contemporary Indonesia.* Monash: Monash University Press, 1988.

Firmanzah. *Mengelola Partai Politik; Komunikasi dan Positioning Ideologi Politik di Era Demokrasi.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.

Gaffar, Afan. *Politik Indonesia; Transisi Menuju Demokrasi.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Ghadban, Munir Muhammad. *al-Tahaluf al-Siyasi fi al-Islam.* Sudan: Dar al-Salam, 1982.

Ghazali, al-. *Ihya 'Ulum al-Din.* Beirut: Dar al-Fikr, Tth.

Glick, Thomas. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages; Comparative Perspective on Social and Cultural Formation*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

Gould, Carol C. *Demokrasi ditinjau Kembali*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1993.

Green, Arnold. "Political Attitudes and Activities of the Ulama in the Liberal Age; Tunisia as an Exceptional Case", dalam Abu Bakar A. Bagader (ed.), *The Ulama in the Modern Muslim Nation-State; Muslim Youth Movement of Malaysia.* Kuala Lumpur: Media Universal, 1983.

Geertz, Clifford. *The Javanese Kijaji; The Changing Role of Cultural Broker.* New York: Free Press, 1960.

--------. *The Interpretation of Culture.* London: Fontana, 1973.

Hartono, Yudi. *Agama dan Relasi Sosial*. Yogyakarta: LkIS, 2002.

Hasan, A. Rifa'i dan Amrullah Ahmad (eds.), *Perspektif Islam dalam Pembangunan Bangsa.* Yogyakarta: PLP2M, 1984.

Hasan, Ismail dan Tim. *Sepuluh Tahun MUI (26 Juli 1975-26 Juli 1985.* Jakarta: Dept. Penerangan, 1985.

Hasan, Ilyas. *Sejarah Islam; Sejak Wafat Nabi Hingga Runtuhnya Dinasti Bani Umayah*. Jakarta: Lentera Basritama, 2004.

Hasan, M. Kamal. *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia, 1982.

Heywood, Andrew. *Political Theory; An Introduction*. UK: St. Martins, 1999.

Hidayat, Komaruddin dan Ahmad Gaus. (eds.), *Islam, Negara, dan Civil Society; Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer.* Jakarta: Paramadina, 2005.

--------, dan M. Yudhie Haryono. *Manuver Politik Ulama; Tafsir Kepemimpinan Islam dan Dialektika Ulama-Negara.* Yogyakarta: Jalasutra, 2004.

Hikam, M. AS. *Wacana Politik Hukum dan Demokrasi Hukum Indonesia.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Hilmi, Mahmud. *Nizham al-Hukm al-Islami.* Kairo: Dar al-Hadi, 1978.

Hooker, MB. *Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial.* Jakarta: Teraju, 2012.

Husein, Nadirsyah. *Shariah and Constitutional Reform in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2007.

Irsyam, Machrus. *Ulama dan Partai Politik; Upaya Mengatasi Krisis.* Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1984.

J. Denny, *Membangun Demokrasi Sehari-hari*. Yogyakarta: LkIS Press, 2006.

Kafrawi. *Pembaharuan Sistem Pendidikan Pondok Pesantren.* Jakarta: Cemara Indah, 1978.

Kamali, Hasyim. *Freedom of Expression in Islam.,* (terj.) Nu'man dan Fatiyah Basri, *Kebebasan Berpendapat dalam Islam.* Bandung: Mizan, 1996.

Kamil, Sukron. *Pemikiran Politik Islam Tematik; Agama dan Negara, Demokrasi, Civil Society, Syariah dan HAM, Fundamentalisme dan Anti Korupsi.* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013.

--------. *Islam dan Politik di Indonesia Terkini; Islam dan Negara, Dakwah dan Politik, HMI, Anti Korupsi, Demokrasi, NII, MMI, dan Perda Syariah.* Jakarta: PSIA UIN Jakarta, 2013.

Khairunisa, Kuni. *Kritik Sosial Terhadap Kebijakan Politik*. Bandung: Zaman Wacana Mulia, 2008.

Khalaf, Abdul Wahab. *al-Siyasah al-Shar'iyah.* Kairo: Dar al-Anshar, 1977.

K. Nottingham, Elizabeth. *Agama dan Masyarakat,* (terj.) AM. Naharong. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.

Kuntowijoyo. *Identitas Politik Umat Islam*. Bandung: Mizan, 1997.

Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Society.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Latif, Yudi. *Indonesian Muslim; Inteligensia and Power*. Jakarta: Institute of Southeast Asian Studies, 2008.

Lelyveld, Joseph. *Great Soul; Mahatma Gandhi and His Struggle With India.* New York: Vintage Books, 2012.

Lewis, Bernard. *Kemelut Peradaban Kristen, Islam, dan Yahudi*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2001.

--------. *The Political Language of Islam.* Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Liddle, R. William. (ed.), *Political Participation in Modern Indonesia.* New York: Yale University, 1973.
--------. *Partisipasi dan Partai Politik; Indonesia di Awal Orde Baru*. Jakarta: Graffiti, 2002.
--------. *Cultural and Class Politics in New Order Indonesia.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1977.
Ma'arif, Ahmad Syafi'i. *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara; Studi Tentang Perdebatan dalam Konstituante.* Jakarta: Pustaka LP3ES, 2006.
--------. *Islam dan Masalah Kenegaraan*. Jakarta: LP3ES, 1985.
Madjid, Nurcholis. *Islam Doktrin dan Peradaban; Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan Kemanusiaan dan Keindonesiaan.* Jakarta: Paramadina, 1992.
--------. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan.* Bandung: Mizan, 1987.
Madeley, John and Enyedi. *Church and State in Contemporary Europe; The Chimera of Neutrality*. Routledge, 2003.
Mahendra, Yusril Ihza. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam.* Jakarta: Paramadina, 1999.
Mahfud MD, Moh. *Membangun Politik Hukum, Menegakkan Konstitusi*. Jakarta: Rajawali Press, 2010.
--------. *Pergulatan Politik dan Hukum di Indonesia*. Yogyakarta: Gama Media, 1999.
--------. *Perdebatan Hukum Tata Negara Pasca-amandemen Konstitusi.* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010.
Majelis Ulama Indonesia. *Mengawal Aqidah Umat; Fatwa MUI tentang Aliran-Aliran Sesat di Indonesia.* Jakarta: Sekretariat MUI, 2010.
Mawardi, al-. *Adāb al-Dunyā Wal-Dīn.* Beirut: Dār al-Fikr, Tth.
Mudzhar, M. Atho. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI); Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*. Jakarta: INIS, 1993.
Na'im, Abdullah Ahmed, al-. *Islam dan Negara Sekuler; Menegosiasikan Masa Depan Syariah.* Bandung: Mizan, 2007.
Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam.* Jakarta: Grafindo Persada, 2000.

Nieuwenhuijze, CA. O. Van, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia.* The Hague and Bandung: W. Van Hoeve Ltd, 1958.

--------. *The Indonesian State and Deconfessionalized Muslim Concepts.* The Hague: W. Van Hoeve Ltd, 1958.

Qardhawi, Yusuf al-. *Min Fiqh al-Dawlah Fi al-Islam.* Kaherah: Dar al-Shuruq, 1996.

Rachman, Munawwar. *Argumen Islam Untuk Pluralisme; Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya.* Jakarta: Paramadina, 1999.

Rahardjo, M. Dawam. *Intelektual Inteligensia dan Prilaku Politik Bangsa; Risalah Cendikiawan Muslim.* Bandung: Mizan, 1993.

Rais, M. Amin. (ed.), *Islam di Indonesia; Suatu Ikhtiar Mengaca Diri.* Jakarta: Rajawali Press, 1986.

Rawls, John. *a Theory of Justice*. USA: Harvard College, 1999.

Rosenthal, Erwin. J. *Political Thought in Medieval Islam; An Introductory Outline*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

Rumi, Jalaluddin. *Discourses of Rumi*, (terj.) Arthur J. Arberry. Selangor: Thinker's Library, 1996.

Sadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 2003.

Saidi, Ridwan. *Kebangkitan Islam Era Orde Baru; Kepeloporan Cendikiawan Islam Sejak Zaman Belanda Sampai ICMI.* Jakarta: LSIP, 1993.

Samson, Allan. *Islam and Politics in Indonesia*. Berkeley: California University, 1972.

Shihab, Quraish. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1991.

S. Hall, Calvin, Gardner Lindzey, dkk. *Introduction to Theories of Personality.* New York: John Wiley and Sons, 1985.

Siradj, Said Aqil. *Islam Kebangsaan; Fiqh Demokratik Kaum Santri*. Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999.

--------. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial; Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi.* Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2006.

Smith, Donald Eugene. *Religion and Political Modernization.* New Haven and London: Yale University Press, 1974.
Sopyan, Yayan. *Islam-Negara*. Jakarta: UIN Press, 2011.
Subky, Badruddin. *Dilema Ulama dalam Perubahan Zaman*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
Sukardja, Ahmad. *Hukum Tata Negara dan Administrasi Negara dalam Perspektif Fiqh Siyasah*. Jakarta: Sinar Grafika, 2012.
--------. *Piagam Madinah dan UUD 1945*. Jakarta: UI Press, 1995.
Suminto, Aqib. *Politik Islam Hindia Belanda; Islam Politik ditekan Islam Ibadah diangkat.* Jakarta: LP3ES, 1985.
Supriyadi, Dedi. *Perbandingan Fiqh Siyasah; Konsep, Aliran, dan Tokoh-Tokoh Politik Islam*. Jakarta: Pustaka Setia, 2007.
Syamsuddin, M. Din. *Islam dan Politik Era Orde Baru.* Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.
Syamsuddin dan M. Sirajuddin. *Muhamadiyah Kini dan Esok.* Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990.
Taimiyah, Ibn. *al-Siyāsah al-Shar'iyah fi Ishlāh al-Ra'i Wa al-Ra'iyah.* Kairo: Dār al-Sya'b, 1980.
Tan, Melly G. "Masalah Perencanaan Penelitian", dalam Koentjaraningrat. *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia, 1983.
Tim Penulis MUI Jawa Barat. *MUI dalam Dinamika Sejarah*. Bandung: MUI Jabar, 2005.
Tolchah Hasan, Moh. *Islam dalam Perspektif Sosial Budaya.* Jakarta: Galasa Nusantara, 1987.
Voll, Jihn O. *Demokrasi di Negara-Negara Muslim,* (terj.) Rahman Astuti, *Islam and Democracy.* Bandung: Mizan, 1999.
Wahid, Abdurrahman. *Muslim di Tengah Pergumulan.* Jakarta: Lappenas, 1981.
--------. *Ilusi Negara Islam; Ekspansi Gerakan Islam Trans-Nasional di Indonesia*. Jakarta: Wahid Institute, 2009.
Wajdi, Firdaus. *Ulama dan Negara; Kajian Sosial-Politik-Peran Majelis Ulama Indonesia (MUI) 2001-2006.* Jakarta: UIN Press, 2007.

Yafie, Ali. *Potensi dan Peran Ulama.* Jakarta: Sekretariat MUI-DKI, 2002.

--------. "Pengertian *Wali al-Amr* dan Problematika Hubungan Ulama dan Umara", dalam Budhy Munawar Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah.* Jakarta: Paramadina, 1995.

INTERNET

http://www.mui.or.id
http://www.wahid-institute.com
http://www.detikNews.com
http://www.docstoc.com
http://www.wordpress.com
http://www.uin.com
http://www.media-indonesia.com
http://www.al-islam.com

JURNAL DAN ARTIKEL

Abdillah, Masykuri. "Demokrasi yang Religius; Membincang kembali Konsep Demokrasi di Indonesia" *Artikel/Naskah* Pidato-Acara Pengukuhan Guru Besar dalam Fiqh Siyasah Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syahid Jakarta, 2004.

Anwar, Syafi'i. "Islam, Negara, dan Formasi Sosial Era Orde Baru; Menguak Dimensi Sosio-Historis Kelahiran dan Perkembangan ICMI", *Jurnal 'Ulūm al-Qur'ān,* No. 3, Vol. III, Suplemen, 1992.

Arianto, Bismar. "Analisis Penyebab Masyarakat Tidak Memilih dalam Pemilu", *Jurnal Ilmu Politik dan Pemerintahan, Vol. 1, No. 1, 2011.*

Azra, Azyumardi. "Komunikasi MUI-Sosialisasi Fatwa Golput", *Suara Islam.com,. Artikel dalam Pustaka Langit Biru, 2009.*

Budiman, Hendra. "Golput Haram", *Kompasiana, 2007.*

Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS), "Studi Agama dan Lintas Budaya". Yogyakarta: UGM, 2008.

Gilbert, Joan E. “Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the Ulama in Medieval Damascus”, 1980.

Habermas. “Religion in the Public Sphere”, *Artikel-Makalah* Seminar *Hollberg Prize,* November 2005.

Hallaq, Wael B. “Caliphs, Jurists and the Saljuqs in the Political Thought of Juwaini”, 1984.

Hasbullah, Bakri. “Lima Dalil Negara Kesatuan RI bisa disebut Sebagai Negara Islam Non-Konstitusional”, *Artikel-*dalam *Panji Masyarakat,* No. 439, 1984.

Hefner, Robert W. “Islam, State and *Civil Society;* ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class”, Hawai University, 1993.

Hidayat, Komaruddin. “Memahami Fatwa Haram Golput MUI”, *Jurnal UIN Jakarta,* 2008.

Ikhwan, Ali. “Kategorisasi Ulama”, *Artikel Gatra,* No. 47, 9 Oktober 2004.

Kamil, Sukron. “Peta Pemikiran Politik Islam Modern dan Kontemporer”, *Artikel* dalam *Jurnal Paramadina,* 63-76, Vol. 3, No. 1, September 2003.

Kasdi, Abdurrahman. “Fundamentalisme…….”, *Artikel* dalam *Tashwirul Afkar; Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan,* Edisi No. 13, Tahun 2003.

Kertapati, Didit Tri. “Hasyim Muzadi; Fatwa Haram Golput Tidak Perlu”, dalam *detik-News, 2009.*

Khomaeni. *IRIB World Service Iran Indonesian Radio* (Teheran: Sahifah Nur, Jilid 15), 56-57.

Lal Bahadur. “The All India Muslim League, Its Leadership and Achievements”. *Ph.D Thesis.* University of Agra, 1979.

Lapidus, Ira M. “The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society,” *International Journal of Middle East Studies,* VI, 1975.

Laurence, Jonathan. “The Emancipation of Europe's Muslims; The State's Role in Minority Integration”, *Common Ground The International Journal (Chestnut Hill-Massachusetts, 2012).*

Liddle, R. William. “Indonesia’s Threefold Crisis” *Journal of Democracy,* Vol. 3, No. 4, 1992.

Mahasin, Aswab. "Keterkaitan dan Hubungan Umara dan Ulama dalam Islam", *Jurnal Paramadina,. Edisi No. 18, Tahun 2002.*

Mas'udi, Masdar F. "Islam dan Demokrasi di Indonesia", *Jurnal Tashwirul Afkar,* Edisi No. 3, Tahun 1998.

Maududi, Nawa el-Waqt, Nov. 10, 1963, dikutip dalam Maryam Jameelah, Islam in Theory and Practice. Lahore: Lahore Publisher, 1978.

Moesa, Ali Maschan. Diskursus Hubungan Islam dan Politik di Indonesia. *Artikel-Makalah* dalam Workshop "Islam dan Pluralisme", Jawa Timur 2007.

Na'im. Abdullah Ahmed al-. "Hak-Hak Sipil dalam Pandangan Islam", *Jurnal Tashwirul Afkar,* Edisi No. 1/Mei-Juni 1997.

Nawala, "Kisruh Fatwa MUI", *Jurnal Wahid Institute, No. 8, 2008.*

Qodari, M. "Fatwa MUI; Golput dan Pemilu,. *Artikel diposting pada Januari 2009. (al-Islam.com).*

Sadzali, Munawir. "Negara Pancasila bukan Negara Agama dan bukan Negara Sekuler" *Artikel-Makalah* tidak diterbitkan dan tanpa tanggal.

WAWANCARA

Wawancara Seminar dengan Dr. KH. M. Cholil Ridwan, MA (MUI Pusat)

Wawancara dengan Dr. KH. M. Cholil Nafis, MA (MUI Pusat)

Wawancara Seminar dengan Dr. Muhammad al-Khattah, Lc,. MA (FUI-Forum Umat Islam)

Wawancara Media dengan DR. KH. Ma'ruf Amin (MUI Pusat)

DOKUMEN

Lembar AD/ART Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Lembar Pernyataan Sikap Pimpinan Lembaga Organisasi Islam Tingkat Pusat dan MUI "Forum Ukhuwah Islamiyah" di Istiqlal pada Tanggal 23 Januari 2003.

Lembar Keputusan Fatwa MUI No. 3 Tahun 2004 Tentang Terorisme.
Lembar Keputusan Komisi A Ijtima Ulama Komisi Fatwa MUI Se-Indonesia II Tentang *Masail Asasiyah Wathaniyah.*
Keputusan Pengusul Atas RUU Mengenai Perubahan UU No. 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama.
Laporan Komisi III DPR-RI dalam Rangka Pembicaraan Tingkat II/ Pengambilan Keputusan Atas Pembahasan RUU Mengenai Perubahan UU No. 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama, Disampaikan dalam Sidang Paripurna DPR-RI Tahun 2006.
Risalah Rapat Kerja Komisi III DPR-RI dengan Menteri Hukum dan HAM-RI Januari 2006.
Lembar Munas ke-VII MUI Nomor. 8/MUNAS VII/MUI/Tahun 2005 Tentang Hak Pribadi dan Kepentingan Umum.
Lembar Keputusan Fatwa MUI No. 11/Munas VII/2005 Tentang Aliran Ahmadiyah.
Lembar Keputusan Fatwa MUI No. 7/Munas VII/2005 Tentang Pluralisme Agama, Sekularisme dan Liberalisme.
Lembar Keputusan Fatwa MUI/Ijtima Ulama di Padang Panjang Sumatera Barat Tentang Haram Tidak Memilih dalam Pemilu/Tahun 2009.
Lembar Rekomendasi atau Taushiah Munas ke-VII MUI Tentang Penyelenggaraan Pemerintahan Bersih dan Berwibawa.
Lembar Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa MUI.
Risalah Rapat Paripurna DPR-RI Mengenai Laporan Ketua Pansus RUU Tentang Perbankan Syariah, Juni 2008.

GLOSARI

Ahlu al-Halli Wa al-'Aqdi Sekelompok orang yang memiliki wewenang untuk memilih dan mengangkat khalifah.

al-Hakimiyah Revolusi melawan segala bentuk pemerintahan manusia beserta segala pengaturannya, hal ini bertujuan dalam rangka menegakkan kekuasaan Tuhan di bumi.

Bay'ah Keharusan pengukuhan dengan cara sumpah setia setelah ada seorang khalifah terpilih.

Dark Age Sebuah fase sejarah ketika suatu peradaban dalam keadaan suram atau terjadi kemunduran; secara politik, hukum, ekonomi, sosial dan budaya.

Dead Lock Jalan buntu dalam sebuah musyawarah atau rapat untuk memutuskan sesuatu.

Depolitisasi Islam Upaya penghadangan terhadap gerakan politik Islam.

Devide Et Impera Politik memecah belah atau adu domba yang dilakukan oleh pemerintah kolonial Belanda di Indonesia.

Etatisme Wewenang yang seharusnya tidak diatur selamanya atau dikendalikan oleh negara.

Freedom of Religion Kebebasan memilih suatu agama tanpa campur tangan negara.

Integrated Judiciary System Sistem peradilan yang bernaung dalam satu atap; seperti Mahkamah Agung.

Ikhtiyār Prinsip bahwa seorang khalifah penerus Nabi Saw haruslah dipilih di antara sahabat.

Islamo Phobi Kekhawatiran akan hal-hal yang berkenaan dengan gerakan Islam.

Jamā'ah al-Islāmī Salah satu nama partai di Negara Pakistan.

Koersif Hak monopoli negara melakukan kekerasan fisik.

Legal Policy Suatu kebijakan hukum yang di berlakukan negara untuk mencapai tujuan; baik berupa perumusan hukum baru maupun penggantian hukum lama.

Legal Opinion Suatu opini hukum.

Majelis Syura Lembaga legislatif (dalam konsepsi politik al-Maududi) terdiri dari warga negara muslim, dewasa, laki-laki, memiliki integritas, serta terlatih dalam menafsirkan dan menerapkan hukum Islam.

Politik Imperatives Politik yang berorientasikan moral.

Salāf al-Sālih Generasi awal Islam (Sahabat, Tabi'in, Tabi'it Tabi'in) yang memiliki kesalehan dan kemurnian aqidah.

The Religious Nation State Sebuah bentuk negara yang tidak berlandaskan agama tertentu tetapi bukanlah tidak pula mengurusi agama sama sekali.

The Sosio Political Sphere Suatu kehidupan politik yang tidak nampak dari luar namun nyata dan ada dinamikanya.

The Government Political Sphere Suatu kehidupan politik pemerintahan yang sangat nampak dari luar karena dalam aksinya memang sangat terasa dan terlihat oleh awam sekalipun.

Wilāyah al-Faqīh Pemerintahan yang diperankan para ahli fiqh (ulama-elite agama).

INDEKS

Abasiyah, 40, 41
Abdurrahman Wahid, 2, 7, 8, 65, 67, 70, 71, 72
Abu Bakar, 10
AD, 3
Ahmad Sukardja, 9, 77, 79, 97, 98, 102, 103
Ahlu al-Halli Wal-'Aqdi, 82, 84
Ahmad Syafi'i Ma'arif, 17, 18
AL, 3
Allan Samson, 3, 7, 19, 97
Ali Jinnah, 13
Al-Ghazali, 9, 47, 66, 68, 115
Al-Maududi, 9, 10, 13
Al-Mawardi, 9, 10, 104, 116
Ali Yafie, 69
Antony Black, 18, 19, 39, 40
Arnold Green, 11, 12
AU, 3
Ayatullah Khomeini, 12, 13
Azyumardi Azra, 13, 37, 38, 71, 86, 87
Bahtiar Effendy, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 17, 69
Barat, 11, 13
Bay'ah, 45, 34
Belanda, 23, 54
Betrand Alvin, 8
Bizantium, 41
BPUPKI, 16, 18
Clifford Geertz, 28, 29
Daniel S. Lev, 33
Dark Age, 25
Dead Lock, 27
David Ernest Apter, 13
DI/TII, 25, 28
DMI, 3
DPD, 5
DPR, 5, 65, 66
Donald K. Emmerson, 12, 16, 67, 78, 80, 95
Donald Eugene Smith, 45, 56
Era Reformasi, 11, 14, 34
Eropa, 23, 44, 78
FKPI, 8
Greg Fealy, 11, 12, 20
Hamka, 60
Hasan al-Bana, 14, 15, 18
HTI, 11, 118
Husein Haikal, 9, 10
Hadits, 22, 28
Ibn Taimiyah, 9, 86
Ibn Khaldun, 9, 105
ICMI, 8, 66
Irak, 26, 76
Ira M. Lapidus, 42, 54
Jakarta, 2, 3, 4, 6, 7, 9, 18, 22, 24, 30, 34, 54, 59, 60, 64, 65, 67, 70, 72, 78, 84, 108, 109, 111
Komaruddin Hidayat, 20, 28, 29, 31, 32, 33, 37, 77, 80, 86, 94, 113
Kuntowijoyo, 14, 65, 66
KY, 5
Lappenas, 2
Leonard Binder, 11, 12
London, 17, 29

LSM, 4
MA, 5
M. Amien Rais, 2, 111
Mahfud MD, 7, 15
Ma'ruf Amin, 87
M. Atho Mudzhar, 5, 21
Masykuri Abdillah, 8
Mathla'ul Anwar, 3
M. Cholil Nafis, 60, 90, 92, 95, 105, 106, 108
M. Cholil Ridwan, 107
Mesir, 62
Muawiyah, 82
Munawwir Sadzali, 9, 10, 79, 105
M. Din Syamsuddin, 1, 64, 65
Muhammad Natsir, 10
MK, 5
MMI, 11, 91
MPR, 5
MUI, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 14, 16, 17, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 100, 102, 103, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118
Muhammad Abduh, 10
Muhammad Iqbal, 13
Muhamadiyah, 2, 3, 6, 60, 118
Munawir Sadzali, 9, 11, 34
Nieuwenhuijze, 13, 16, 76, 89
Noel J. Coulson, 14, 15
NU, 2, 3, 5, 6, 11, 20, 60, 118
Nurcholis Madjid, 2, 11
Perti, 3
Persis, 6
POLRI, 3
Quraish Shihab, 27
R. William Liddle, 12, 14, 78, 80, 90, 103
Ramadhan al-Buthi, 12
Roscoe Pound, 15
Said Aqil Siradj, 6, 112
Savigny, 15
Sjahran Basah, 58, 78
Sukron Kamil, 11, 37, 67, 98, 102, 110, 111
Syarikat Islam, 3
Yogyakarta, 2, 11, 20, 34, 75, 89, 90, 93, 106, 111
Yudi Latif, 84, 85
Yusril Ihza Mahendra, 13

TENTANG PENULIS

Ahmad Fajri, adalah anak ke-5 KH. Syarifuddin Sulhi *bin* Alm-KH. Husein Mu'aif & Hj. Masronih *binti* Alm-KH. Muhammad Toyib.

Pendidikan formalnya diawali dari Sekolah Dasar (SD) Negeri Kreo I Kota Tangerang, SMP Taruna Jaya-Jakarta, serta SMA Negeri I Cikalongwetan-Bandung.

Selain itu, pendidikan pesantren atau *'mondok'* juga telah mengisi aktifitasnya sejak Ia berusia 15 tahun, yakni di antaranya; Pondok Pesantren al-Alim 'Tanjungbaru' Cikalongwetan Bandung; PP. Riyadhul Ulum Wadda'wah 'Condong' Tasikmalaya; & Ma'had Aly PP. al-Munawwir 'Krapyak' Jokja; dibina & diasuh oleh di antaranya; Alm-KH. Saeful Muhadzab; Alm-Ajengan Ma'mun; Almarhum KH. Zainal Munawwir; Dr. KH. Abd. Muhith, MA; serta Prof. Dr. KH. Nurwadjah Ahmad EQ, MA.

Sarjana Hukum (SH)/alumni dari (S-1) Fakultas Hukum Universitas Islam Nusantara 'UNINUS' Bandung ini kemudian pada tahun 2010 melanjutkan studinya ke Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta, yakni studi (S-2) dalam bidang kajian Islam & Tata Negara *(Fiqh Siyasah),* dan berhasil meraih gelar (MA) dengan tesisnya mengenai *Ulama & Politik.*

Beberapa makalah/karya ilmiah yang pernah ditulisnya antara lain soal *Studi Tentang Kerukunan Umat Beragama di Indonesia (2009); Islam dan Demokrasi (2011); Agama dan Radikalisme (2011); Islam, Politik dan Negara (2012); Isu-Isu Ushul Fiqh Kontemporer (2012); Telaah Hadits (2012); & juga mengenai Sejarah Masyarakat Muslim (2012).*

Selain mengajar, *Abi* dari Hana Imtiyaz serta Suami dari Aida Ahmad, puteri kedua KH. Abd. Qodir Jaelani dan Hj. Lailah Badriah ini dalam aktifitas kesehariannya turut membina Pondok Pesantren dan Panti Asuhan Yayasan al-Mardiyyah Kreo Selatan Kota Tangerang. Terlibat di beberapa organisasi kemasyarakatan dan keagamaan, seperti; MUI, Bazda, dan juga BP-4.

Sejak menjadi santri, siswa dan mahasiswa pun, sempat pula Ia melibatkan diri di beberapa organisasi, seperti; Forum

Santri, Organisasi Siswa Intra Sekolah (OSIS), Organ Etnik, Badan Eksekutif Mahasiswa (BEM), Institut Ju Jitsu Indonesia (IJI), Pers Kampus, serta sesekali melibatkan diri dalam berbagai kegiatan; seminar, talk show, *bahts al-Masāil,* dan juga diskusi-diskusi panel.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
Syarif Hidayatullah
JAKARTA – INDONESIA
Talenta
Pustaka Indonesia